WORT UND WANDLUNG
SENECAS LEBENSKUNST

MNEMOSYNE

BIBLIOTHECA CLASSICA BATAVA

COLLEGERUNT

H. PINKSTER • H.S. VERSNEL

D.M. SCHENKEVELD • P.H. SCHRIJVERS

S.R. SLINGS

BIBLIOTHECAE FASCICULOS EDENDOS CURAVIT

H. PINKSTER, KLASSIEK SEMINARIUM, OUDE TURFMARKT 129, AMSTERDAM

SUPPLEMENTUM DUCENTESIMUM QUINQUAGESIMUM SECUNDUM

MICHAEL VON ALBRECHT

WORT UND WANDLUNG

WORT UND WANDLUNG

SENECAS LEBENSKUNST

VON

MICHAEL VON ALBRECHT

BRILL
LEIDEN · BOSTON
2004

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Albrecht, Michael von.
Wort und Wandlung: Senecas Lebenskunst / von Michael von Albrecht.
p. cm. — (Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum, ISSN 0169-8958 ; 252)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 90-04-13988-5
1. Seneca, Lucius Annaeus, ca. 4 B.C.-65 A.D.—Criticism and interpretation. 2. Mythology, Classical, in literature. 3. Philosophy, Ancient. 4. Tragedy. I. Title. II. Series.

PA6675.Z9A43 2004
878'.0109—dc22

2004050329

ISSN 0169-8958
ISBN 90 04 13988 5

© Copyright 2004 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALT

Einführung 1

Vom Wert der Zeit 9
Vom Reisen und Lesen 24
Von Geld und Reichtum 34
Von der Nachfolge des Sokrates 53
Vom Lehren und Lernen 68
Das verwandelnde Wort I: Dramatiker und Philosoph ... 99
Das verwandelnde Wort II: Seneca in der christlichen Tradition 130
Geistige Befreiung: Montaigne und Seneca 173
Ethiker, Tragiker, Naturphilosoph: Seneca in Deutschland 193

Zitierte Literatur 221
Register 231

EINFÜHRUNG

So bleibt, daß ich aus der Vergangenheit
die Sprache höre, die mich zum Menschen bringt,
und daß ich durch mein Leben
sie in die Zukunft spreche.

Karl Jaspers (1931) 185

Lucius Annaeus Seneca, der bekannteste römische Philosoph und Tragödiendichter, ist etwa um die Zeitenwende im spanischen Corduba (Córdoba) geboren und im Jahr 65 n. Chr. bei Rom gestorben. Er entstammt einer angesehenen römischen Ritterfamilie; auch die Mutter, Helvia, ist eine gebildete Frau. Sein altrömisch empfindender, der Philosophie abgeneigter Vater (Seneca der Ältere, fälschlich auch „Seneca Rhetor" genannt), ist ein Bewunderer eleganter Rhetorik und ein Meister der Gedächtniskunst; seinen *Controversiae* und *Suasoriae* verdanken wir fesselnde Porträts und Textproben bedeutender Redner der augusteischen Zeit – auch solcher des geistigen Widerstandes. Ein Bruder des Philosophen, Gallio, kommt als römischer Beamter mit dem Apostel Paulus in Berührung (*Apostelgeschichte* 18, 12–17). Senecas Neffe Lucanus, auch er ein Opfer Neros, ist der größte römische Epiker nach Vergil und der bedeutendste Kritiker Caesars.

Seneca kommt früh nach Rom und erhält eine umfassende Bildung. Mit zwanzig Jahren entscheidet er sich für die senatorische Laufbahn. Doch wegen einer chronischen Erkrankung der Atemwege ist er gezwungen, längere Zeit in Ägypten zuzubringen, wo er sich naturwissenschaftlichen und kulturphilosophischen Studien zuwendet. Es folgen mehrere Jahre erfolgreichen politischen Wirkens; doch die Winke des Schicksals, die Toga mit dem Philosophenmantel zu vertauschen, setzen sich fort: Den allzu glänzenden Redner will Caligula aus Neid hinrichten lassen, was eine Favoritin des Kaisers durch die Bemerkung verhindert, der kranke Gelehrte werde sich doch ohnehin bald zu Tode husten. Die Lust am Plädieren muß Seneca damals trotzdem vergangen sein. Die Unterstellung unerlaubter Beziehungen zu einer der Schwestern des Kaisers führt schließlich zur Verbannung Senecas nach Korsika. In der hier entstandenen großartigen *Trostschrift an Helvia* spricht der Verbannte zu seiner Mutter als ein zu Lebzeiten Verstorbener.

Die ehrenvolle Rückkehr und die Berufung zum Erzieher Neros bringt Seneca hohes Ansehen und dem römischen Imperium fünf glückliche Jahre. Der Philosoph leitet nun zusammen mit dem Prätorianerpräfekten Burrus die Geschicke des Reiches. Mit dem Tod des Burrus (62) kommt auch für Seneca der Rückzug aus dem öffentlichen Leben. Jetzt entstehen zahlreiche Schriften, darunter die *Briefe an Lucilius,* eines seiner Hauptwerke. Im Jahre 65 wird Seneca der Teilnahme an der pisonischen Verschwörung bezichtigt und zum Selbstmord gezwungen. Der Bericht des Tacitus belegt, daß sich Seneca auch in seinen letzten Stunden in die Nachfolge des Sokrates stellt. Nicht umsonst zeigt eine antike Doppelherme auf der einen Seite Sokrates, auf der anderen Seneca.

Besonders wichtig sind zwei umfangreiche Corpora aus Senecas Schriften: die *Moralischen Briefe* an Lucilius und die *Tragödien.* Beides sind Grundtexte der europäischen Kultur. Außerdem wären noch die *Naturales quaestiones* und die *Dialogi* zu nennen (der besonders wirkmächtige Fürstenspiegel *Über die Milde* wurde u.a. von dem noch katholischen Calvin herausgegeben, um König Franz gegen die Hugenotten milde zu stimmen).

MORALISCHE BRIEFE AN LUCILIUS

Die *Moralischen Briefe an Lucilius* sind der Form und dem Inhalt nach ein Novum. Sie literarisieren den Brief und machen diese Gattung als „Dialog mit einem Abwesenden“ oder „halbierten Dialog“ zu einem Instrument philosophischer Erziehung und Selbsterziehung. Der kurze Sätzchen bevorzugende, doch nur scheinbar einfache, in Wahrheit höchst geschliffene und pointenreiche Stil begründet eine neue Prosa, die sich vom „kontemplativen“ ciceronischen Periodenbau entfernt und darauf ausgeht, den Willen des Lesers zu aktivieren. Seneca wird in der Neuzeit dazu beitragen, den Prosastil der modernen Sprachen vom Ciceronianismus zu befreien. Der Inhalt der *Moralischen Briefe an Lucilius* ist an der Lebenspraxis orientiert und versucht, die Pedanterie der stoischen Schulphilosophie zu vermeiden. Fern allen dialektischen Spielereien und allem lebensfremden moralischen Rigorismus kämpft Seneca, wie man heute sagen würde, für eine maßvolle „innerweltliche Askese“ etwa im Sinne eines Franz von Sales. Seine rational gesteuerte Erziehung bedient sich vor allem verbaler Selbstbeeinflussung (daher auch seine Vorliebe für die Sentenz-

form). Es geht ihm um die Verwandlung (*transfigurari*) des Menschen durch das Wort. Die Mittel stellt ihm die Rhetorik bereit. Das gilt allgemein von argumentativen Denkstrukturen und von der Kunst detaillierter Veranschaulichung, aber auch im Detail von Techniken wie dem Vergleich, der Überbietung, dem Austausch benachbarter Begriffe und der Umwertung geläufiger Vorstellungen. Mit dem politischen Funktionsverlust der öffentlichen Rede unter der Monarchie geht bei Seneca die Privatisierung und Verinnerlichung der Rhetorik parallel. In späteren Zeiten werden die Methoden Senecas in der christlichen Predigt und in den Exerzitien immer wieder entdeckt. Seneca zählt zu den wenigen antiken Philosophen, welche die praktische Orientierung und das dialogische Element im Wirken des Sokrates ernst genommen haben. In dieser Beziehung hat der Römer Seneca Sokrates besser verstanden als so mancher Vertreter der griechischen und der neueren Schulphilosophie. In der Neuzeit sind, vor allem dank dem Wirken von Gelehrten wie Erasmus und Justus Lipsius, neben denen auch der Heidelberger Bibliothekar Gruterus zu nennen ist, zahlreiche undogmatische Kulturkritiker („Moralisten" im französischen Sinne des Wortes) in seine Fußtapfen getreten: von Montaigne und Gracián bis hin zu Schopenhauer, Nietzsche und Kierkegaard. Seneca wird nicht müde, auf die Übereinstimmung von Wort und Tat zu dringen. Daß dies ihm selbst nicht restlos gelungen ist, gibt er freimütig zu. Manche Leser haben ihm dies übel genommen, andere, die sich ihrer eigenen Schwächen bewußt waren, fühlten sich gerade dadurch zu weiteren Anstrengungen ermutigt.

TRAGÖDIEN

Senecas Tragödien sind die einzigen vollständig erhaltenen lateinischen Tragödien der Antike. Entsprechend stark ist ihr Einfluß auf das europäische Theater, vor allem in der Zeit der Renaissance und des Barock. Die neuzeitliche europäische Komödie schult sich an Plautus und Terenz (die griechischen Originale waren ja verloren), die Tragödie zunächst überwiegend an Seneca (obwohl die griechischen Originale zugänglich waren). Das Drama um Hippolytus und Phaedra dient in der Neuzeit den Verfassern von Schuldramen als Vorbild für ihre Bearbeitungen der ähnlich verlaufenden biblischen Geschichte von Joseph und Potiphars Weib. Das Bühnenschaffen von Gryphius und Lohenstein ist ohne Seneca nicht vorstellbar. Gleiches

gilt von Shakespeare. Martin von Opitz schuf mit den *Trojanerinnen* die erste deutsche Übersetzung einer Seneca-Tragödie; doch hat er sich bald auch Sophokles' *Antigone* zugewandt. Unter den großen französischen Dramatikern ist der Jesuitenschüler Corneille der „Lateiner", der Jansenistenschüler Racine der „Grieche", doch hat gerade dieser in seiner *Phèdre* die beiden bühnenwirksamsten Szenen (die Liebeserklärung und den Selbstmord) im Anschluß an Seneca gestaltet. Daher empfiehlt es sich übrigens nicht, Senecas Tragödien als bloße Rezitationsdramen zu betrachten. Die Vorstellung, manche Szenen seien wegen ihrer Grausigkeit „unaufführbar", ist durch das Theater des 20. Jh. längst Lügen gestraft worden.[1] Von einer neuen Rezeption des Dramatikers Seneca auf der Bühne zeugt zum Beispiel Durs Grünbeins Nachgestaltung des *Thyestes*.[2]

Die Gestalten in Senecas Tragödien lassen sich nicht mit aristotelischen Kategorien des Tragischen erfassen. Fehlverhalten entspringt bei ihnen nicht einem Irrtum oder Denkfehler, der sie dem Zuschauer menschlich näher brächte, sondern einem bewußten Sich-Einarbeiten in die Rolle des Bösewichts. Man hat behauptet, Senecas Medea habe die *Medea* des Euripides gelesen. Daran ist so viel wahr, daß sie sich vornimmt, „Medea zu werden". Die Methoden der Einübung negativen Verhaltens bilden dabei ein perfektes Seitenstück zu den positiven Meditationen in den philosophischen Schriften. In diesem Sinne entspringt die vielgelästerte „Rhetorisierung" der Tragödie bei Seneca einer inneren Notwendigkeit. Dabei handelt es sich nicht um „Lehrstücke" im trivialen Sinne, sondern um ein Ausloten der fast grenzenlosen Möglichkeiten des Menschen, sofern er Verstand und Willen bewußt koordiniert. Die titanischen Helden Senecas gehören zum Bild der neronischen Epoche; darüber hinaus entwerfen sie das zeitlose Porträt einer unerlösten Menschheit. Beide Werkgruppen Senecas verbindet die Vorstellung der Selbstverwandlung des Menschen durch das Wort.

---

[1] Siehe z.B. Stroh (1994), mit Lit.; in gleichem Sinne Fuhrmann (1997) 222; Harrison (2000) hat dem Thema einen Sammelband gewidmet.

[2] Dazu Reitz (2002).

ZUR AUSSTRAHLUNG

In Deutschland hat Seneca am umfassendsten bei Opitz fortgewirkt. Sein Schaffen spiegelt mit gleicher Intensität Senecas *Tragödien, moralische Schriften* und *Briefe* sowie die *Naturwissenschaftlichen Probleme* (vgl. Opitzens gedankenreiches Gedicht über den Vesuvausbruch vom 16. 12. 1631). Unübersehbar groß ist der Einfluß auf das Barockdrama. Der Philosoph, der auf der Praxis bestand, war auch selbst als Bühnenfigur geeignet. Die antike *Octavia* (nach Senecas Tod entstanden) strahlt aus auf die Oper (Monteverdis *L'incoronazione di Poppea*); Ewald von Kleist gestaltet Senecas Tod als Freundschaftsdrama (während Peter Hacks den Stoff geistvoll als Tragikomödie verfremden wird). Goethe hat vor allem Senecas wissenschaftlichen Zugang zur Natur und sein Bestehen auf dem Kausalitätsgesetz umfassend gewürdigt *(Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, einschließlich der *Paralipomena).* Auch achtet er Senecas Bescheidenheit: Wie in den *Moralischen Briefen* legt Seneca auch in der Naturwissenschaft das Schwergewicht auf das langsame, allmähliche Fortschreiten in der Erkenntnis. Goethe hat verstanden, daß hier ein Prinzip auf das Buch der Natur angewandt wurde, das auch für seine eigenen Bücher gelten konnte („Eleusis hebt stets noch etwas auf, um es denen zu zeigen, die es wieder besuchen": *Eleusis servat, quod ostendat revisentibus*).[1]

ZUR SPRACHLICHEN FORMUNG VON SENECAS BRIEFEN

Studien zu Senecas Lebenskunst, deren wichtigstes Medium ja das Wort ist, können nicht von seiner Sprachbehandlung absehen. Keines der hier folgenden Kapitel kommt ohne sprachliche und stilistische Beobachtungen aus. Untersuchungen von Senecas Sprache und Stil sind grundsätzlich unter verschiedenen Gesichtspunkten denkbar. Diachrone Studien stellen fest, welche individuellen Ausdrucksweisen erstmals bei Seneca belegt sind, synchrone umfassen auch die Masse des Regelmäßigen und gestatten, den Seltenheitsgrad sprachlicher und stilistischer Erscheinungen innerhalb von Senecas Gesamtwerk

[1] Seneca, *Naturales quaestiones* 7, 31.

zu bestimmen. Interlinguistische Studien würdigen Senecas Übersetzungskunst (hier ist das wichtige Buch von Aldo Setaioli zu nennen).[1] Untersuchungen des Verhältnisses von sprachlich-stilistischer Theorie und Praxis,[2] von unterschiedlichen Gattungsstilen, vom Verhältnis von Senecas Sprache zu der seiner Zeitgenossen kommen hinzu.[3] Die meisten dieser Forschungen gehen notgedrungen punktuell vor und interpretieren entweder einzelne Stellen oder sie liefern Statistiken, die begreiflicherweise den Kontext weniger beachten. Hier wird versucht, Sprache und Stil Senecas unter Berücksichtigung ihres Stellenwertes im Textzusammenhang zu untersuchen, in der Überzeugung,

---

[1] Setaioli (1988).

[2] Setaioli (1985), bes. 818–821, „Stil als Ausdruck der Eigenart von Autor und Zeitgeist", passim; das neueste Buch von M. Möller (2003) lag mir noch nicht vor. Wichtig ferner: Traina (4. Aufl. 1987 mit Forschungsdiskussion, bes. 124–126) betont den Gegensatz zwischen dem „zentripetalen" Stil des isolierten Individuums und dem „zentrifugalen" (aggressiven) Stil der philosophischen Predigt. Zur Bestätigung führt Maurach (2. Auflage 1996) 188, fälschlich Seneca, *epist.* 100, 5 an. Dort aber charakterisiert Seneca nicht seinen eigenen (kunstvollen) Stil, sondern den gleichsam „natürlichen" des Papirius Fabianus. Zur *sententia* vgl. eher *epist.* 33, 1 ff. Über den „männlichen" Stil der Stoiker und die Vorstellung des Stils als Spiegel der Seele: *epist.* 114, 1. Setaioli (1985) 779 unterscheidet zwei Stilarten der philosophischen Exposition, nämlich die Stilart der öffentlichen Rede, die Schüler anziehen soll, und die der privaten Unterhaltung, die der ernsthaften Unterweisung dient (vgl. *epist.* 38, 1). Über das Problem des *aptum* als Korrektiv der stilistischen „Grandezza" Senecas: Setaioli (1985) 828 f., 840 f., vgl. *epist.* 100, 9 und 12 (wobei es sich auch hier um ein Urteil über den Stil des Papirius Fabianus handelt, nicht über den Senecas). Außer diesen allgemeinen Untersuchungen sind die Einzelobachtungen in den Werken von Norden (Ndr. 1958) 306–313, Cancik (1967), Abel (1967), Trillitzsch (1962) und Maurach (2. Aufl. 1996), bes. S. 190–193 über *epist.* 8,1 ff.; Mazzoli (1970) 46 ff. betont die Bedeutung des poetischen Stils und der platonischen Enthusiasmustheorie; offensichtlich gilt hier Vergil als inspiriert, in der Epistel 108 wird er mit einem Orakel verglichen, seine Verse gelten als heilsam und Vergil selbst als der größte aller Dichter), während Setaioli auf die Bedeutung der Wirkung auf den Hörer Wert legt. Meiner Meinung nach schließen Rhetorik und Poesie einander in diesem Bereich nicht aus; Seneca selbst betont im 108. Brief die Bedeutung der poetischen Form ftir die Unterweisung und akzeptiert auch (wenn auch nicht ganz ohne Vorbehalte) die Begeisterung als Vehikel für die philosophische Unterweisung. Nach Maurach (2. Auflage 1996) 193 spielt sich der Kampf um die Seele des Zuhörers auf drei Ebenen ab: der intellektuellen (Verständnis der Struktur des Universums), der sinnlichen (Befreiung von niederen Vergnügungen) und der seelischen (Begeisterung für die Tugend). M. E. sind dies nicht stilistische, sondern moralische (und recht abstrakte) Kategorien. Für die philosophisch-didaktische Verwendung von Bildern und Gleichnissen grundlegend: Armisen-Marchetti (1989). Forschungsbericht zu Senecas Stil auch bei Kuen (1994) 401 f.

[3] Vgl. A. Setaioli (1985) 818–821, „Stil als Ausdruck der Eigenart von Autor und Zeitgeist."

der Ausdruckswert von Vokabeln und Stilmitteln sei keine unveränderlich prädeterminierte Größe, sondern konstituiere sich im jeweiligen Kontext. Es handelt sich um einen Ansatz, der durch eine Strukturalisierung und Kontextualisierung der linguistischen und stilistischen Beobachtungen zur Verbindung sprachlicher und literarischer Interpretation beitragen möchte. Ein Nebenergebnis der Untersuchung ist, daß Senecas eigene sprachlich-stilistische Theorie einen derartigen Ansatz der Interpretation nahelegt. Daher scheint ein solcher Zugang zu Sprache und Stil im Rahmen der Senecaforschung sinnvoll.

ZUM AUFBAU DES VORLIEGENDEN BUCHES

Die vorliegenden Studien, die sich auf Senecas Prosaschriften, vor allem die *Moralischen Briefe*, konzentrieren, stellen dem Leser ausgewählte Texte und Problemkreise vor. Form und Gehalt werden in ihrer Verflochtenheit dargestellt. Besonderes Augenmerk gilt der künstlerischen Verwendung sprachlicher und stilistischer Mittel.[1] Die Beziehung zwischen dem Wort und der philosophischen Lebenspraxis steht auch im Mittelpunkt der Untersuchungen zu Senecas Fortwirken, die jedoch auch den Dialektiker, Naturforscher und Tragiker nicht übergehen.

Thematisch wird die Selbstbestimmung des freien Menschen in der Zeit (Seiten 9–23) ergänzt durch die Selbstbestimmung im Raum (24–33), im Verhältnis zum Eigentum (34–52) und zu Lehrern und Tradition (53–67; 68–98). Was Sprache und Stil betrifft, so wird die didaktische Funktion von Metaphern entfaltet, so aus dem Bereich von Nahrungsaufnahme, Heilung (27), Finanzwesen (17; 34–54), Seefahrt (87). Hinzu kommt die Verwandlung von Wortbedeutungen, etwa die Vergeistigung von Wertvorstellungen der antiken Gesellschaft, eine wichtige Vorarbeit für spätere Epochen (62). Dabei tritt die

[1] Der Begriff „Lebenskunst" (*ars vitae: epist.* 117, 12) im Titel ist mit Bedacht gewählt. Senecas Künstlertum – auch in den philosophischen Schriften – wird heute mit Recht aufs neue ernst genommen. In seinem eigenwilligen, aber – trotz der sehr berechtigten Kritik von Armisen-Marchetti (2002) – anregenden Buch versucht Schönegg (1999) eine Zusammenschau von schriftlichem und gelebtem Zeugnis von höherer Warte. Zu den Widersprüchen auch Dionigi (2001). Siehe unten Seite 47 mit Anm. 1.

Notwendigkeit eines sorgfältigen Umgangs mit dem Wort und der Unterscheidung zwischen landläufigem und philosophischem Sprechen ans Licht (z.B. 45 ff.). Hier liegt geradezu der Angelpunkt für den Aufbau einer eigenen inneren Welt, für die Emanzipation des Individuums. An die Stelle des äußeren Lehrers tritt der (gedachte) innere Lehrer oder das Buch als modernes Medium (50–56), vor allem aber die Selbsttätigkeit des Lernenden, der immer mehr sein eigener Lehrer wird. Der Mensch verwandelt zunächst die Wortbedeutungen, indem er an die Stelle gängiger Vorstellungen klare philosophische Begriffe setzt (z.B. 45 ff.). Er kann aber auch sich selbst durch das Wort verwandeln. Die späteren Kapitel schreiten vom Einzelwort zu rhetorischen Denkformen fort und zeigen so Chancen und Gefahren verbaler Selbstbeeinflussung auf (im Negativen: 99–129; im Positiven: 130–172). Die Schlußkapitel (130–172; 173–192; 193–219) deuten den Beitrag Senecas zum Aufbau einer inneren Welt und zur Selbstfindung des Menschen im modernen Europa an.

VOM WERT DER ZEIT[1]

Vindica te tibi.
Seneca, *epist.* 1

Seneca Lucilio suo salutem.

Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiebatur aut excidebat, collige et serva. Persuade tibi hoc sic esse ut scribo: quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt. Turpissima tamen est iactura quae per neglegentiam fit. Et si volueris adtendere, magna pars vitae elabitur male agentibus, maxima nihil agentibus, tota vita aliud agentibus.[2] (2) Quem mihi dabis qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori? In hoc enim fallimur, quod mortem prospicimus: magna pars eius iam praeterît; quidquid aetatis retro est, mors tenet. Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas conplectere; sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris. (3) Dum differtur vita transcurrit. Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est; in huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit, ex qua expellit quicumque vult. Et tanta stultitia mortalium est ut quae minima et vilissima sunt, certe reparabilia, inputari sibi cum inpetravere patiantur, nemo se iudicet quicquam debere, qui tempus accepit, cum interim hoc unum est quod ne gratus quidem potest reddere.

(4) Interrogabis fortasse, quid ego faciam qui tibi ista praecipio. Fatebor ingenue: quod apud luxuriosum sed diligentem evenit, ratio mihi constat inpensae. Non possum dicere nihil perdere, sed quid perdam et quare et quemadmodum dicam; causas paupertatis meae reddam. Sed evenit mihi quod plerisque non suo vitio ad inopiam redactis: omnes ignoscunt, nemo

---

[1] Seneca, *epist.* 1, 1. Text: Reynolds (1962). Kommentare: Reinhart und Schirok (1988) 102–112; G. Hess, *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales selectae*, 2 Hefte (Text und Kommentar), (Gotha 1890). Zweisprachige Ausgabe mit kurzen Anmerkungen: F. Préchac und H. Noblot, 5 Bände (Paris 1945–1964). Eine ausführliche Interpretation des ersten Briefes: Lotito (2001) 131–175 (besonders zur Verinnerlichung juristischer Vorstellungen). Allgemein zum literarischen Brief in der Antike Maurach (1970) 181–206. Zu Senecas Zeitbegriff: Viparelli (2000) und (2001); zu Widersprüchen (*vita longa – vita brevis*) Dionigi (2001) 12 ff.; älter Goldschmidt (1969). Das vorliegende Kapitel erschien erstmals in Verf. (1971, 3. Auflage 1995) 138–151 (vergriffen).

[2] Zur Verwandtschaft des Gedankens und der Formulierung mit Horaz (*carm.* 2, 14, 1–2) vgl. Berthet (1979).

succurrit. (5) Quid ergo est? non puto pauperem, cui quantulumcumque superest sat est; tu tamen malo serves tua, et bono tempore incipies. Nam ut visum est maioribus nostris, „sera parsimonia in fundo est“, non enim tantum minimum in imo sed pessimum remanet. Vale.

Seneca grüßt seinen Lucilius.

Recht so, mein Lucilius: Nimm dein Leben für dich selbst in Anspruch und halte deine Zeit sorgfältig zusammen, die dir bisher weggenommen oder heimlich entwendet wurde oder entglitt. Sei überzeugt, daß es sich so verhält wie ich schreibe: Manche Stunden werden uns entrissen, manche heimlich entzogen, manche entschwinden uns. Am schimpflichsten ist freilich der Verlust aus Nachlässigkeit. Und willst du es recht bedenken, so entgleitet uns ein großer Teil unseres Lebens, indem wir Schlechtes tun, der größte Teil, indem wir nichts tun, und das ganze Leben, indem wir etwas anderes tun. (2) Wen kannst du mir nennen, der der Zeit einen wirklichen Wert beimißt, der den Tag zu schätzen weiß, der begreift, daß er täglich stirbt? Darin nämlich täuschen wir uns, daß wir den Tod vor uns sehen: Ein großer Teil von ihm ist schon vergangen. Alles, was von unserer Lebenszeit hinter uns liegt, hat der Tod. Tu also, mein Lucilius, was du, wie du schreibst, bereits tust: Ergreife Besitz von allen Stunden. So wirst du vom morgigen Tag weniger abhängen, wenn du auf den heutigen die Hand gelegt hast. (3) Während man das Leben aufschiebt, eilt es vorüber. Alles, mein Lucilius, gehört anderen, nur die Zeit uns. Die Natur hat uns allein dieses Flüchtige, Ungreifbare als Besitz gegeben, aus dem uns vertreiben kann, wer immer es will. Und so groß ist die Torheit der Menschen, daß sie sich sogar die kleinsten und wertlosesten Dinge, die man doch sicher wieder ersetzen kann, als Schuld aufrechnen lassen, wenn sie sie von jemandem erlangt haben, daß aber niemand glaubt, er sei etwas schuldig, der Zeit bekommen hat, wo doch dies das Einzige ist, was er nicht zurückgeben kann, selbst wenn er dankbar ist.

(4) Du wirst vielleicht fragen, was *ich* denn tue, der ich dir diese Vorschriften mache. Ich will es dir offen bekennen: Was bei einem Mann geschieht, der zwar auf großem Fuße lebt, aber gewissenhaft ist: Die Buchführung über meine Ausgaben ist in Ordnung. Ich kann nicht behaupten, daß ich nichts verliere, aber ich werde sagen, was ich verliere, warum und wie; ich werde über die Ursachen meiner Armut Rechenschaft ablegen. Letzten Endes geht es mir freilich wie den meisten, die ohne eigene Schuld mittellos geworden sind: Alle zeigen Verständnis, aber keiner kommt zu Hilfe. (5) Was hat es also damit auf sich? Ich halte den nicht für arm, dem das bißchen, was ihm bleibt, genügt. Daß du aber das Deine bewahrst, das will ich lieber; und du wirst zur rechten Zeit anfangen, denn, wie unsere Vorfahren meinten: Zu spät kommt die Sparsamkeit, wenn man auf dem Grunde angelangt ist. Denn nicht nur das Wenigste, sondern auch das Schlechteste bleibt ganz unten zurück. Leb wohl.

FORM UND GEDANKENFÜHRUNG

Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi, et tempus, quod adhuc aut auferebatur aut subripiebatur aut excidebat, collige et serva. Schon der Einsatz dieses Briefes ist so frisch und lebhaft, daß der Kommentator Hess nicht umhin kann, ihn für einen wirklichen Brief zu halten. Eine recht naive Ansicht, aber Seneca wollte offenbar diesen Eindruck erwecken.[1] Der Leser hat das Gefühl, vom ersten Satz an mitten in ein Gespräch zwischen Freunden hineingezogen zu werden. Öfter gibt Seneca vor, eine Äußerung oder ein Schreiben des Lucilius vorauszusetzen.[2]

Die Sprache ist auf unmittelbare Wirkung bedacht und doch zugleich sehr kunstvoll. Die kurzen Kommata und Kola des Anfangs werden nach dem Gesetz der wachsenden Glieder allmählich länger: *Ita fac, / mi Lucili, / vindica te tibi.* Während die erste Hälfte des Satzes linear aufgebaut ist, zeigt die zweite Kreisform: *et tempus . . . collige et serva.* Dieser Hauptgedanke umrahmt eckpfeilerartig die Darstellung des bisherigen Zustandes: *quod adhuc aut auferebatur aut subripiebatur aut excidebat.* (Hier liegt dreifache Steigerung vor, wobei vom ersten bis zum dritten Verbum die Verantwortung für den Verlust zunimmt.) Den Relativsatz umspannt die Aufforderung, jetzt seine Zeit zusammenzuhalten, eine Grundvorstellung, die sich in der geschlossenen Rahmenform spiegelt.

Auch im ganzen ist der erste Satz in sich abgerundet. Zwei Imperative eröffnen ihn, zwei Imperative bilden den Abschluß. Seneca beachtet dabei außerdem die rhythmischen Klauseln (*vindica te tibi*: doppelter Kretikus; *-batur aut excidebat*: Kretikus + Ditrochäus; *collige et serva*: Kretikus + Trochäus) viel strenger, als es in einem wirklichen Brief zu erwarten wäre. Es handelt sich um eine besondere

---

[1] Die Frage, ob es sich um einen „wirklichen" Briefwechsel handelt, beantwortet Grimal (dt. 1978) 155–164 und 315–327 positiv. Mit einer tatsächlichen Korrespondenz rechnen auch W. G. Müller (1980) 139–142 und Armisen-Marchetti (1989). Dagegen schon Griffin (1976) 416–419 (immer noch grundlegend); skeptisch auch Stückelberger (1980), bes. 135 f. und (seine frühere Meinung revidierend) Abel (1981) 472–499; Hijmans (1976) 134 legt sich nicht fest. Heute ist der literarische Charakter der Briefe wohl *opinio communis*, z.B. Lana (1989/90) 269, mit berechtigtem Hinweis auf Senecas Bezugnahmen auf die Nachwelt (*epist.* 8, 2; 8, 6; 22, 2; 64, 7).

[2] Vgl. auch in unserem Brief §2. Ein instruktives Beispiel behandelt Leeman (1951) 175–181. Die Atmosphäre freundschaftlicher Vertrautheit am Anfang von *epist.* 1, 1 betont auch Maurach (1970) 25 f.

Form der Kunstprosa,[1] die in neuer Weise den Leser ansprechen und ergreifen will.

Persuade tibi hoc sic esse ut scribo: quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt. Nachdem im ersten Satz das Hauptthema aufgestellt ist, wird nun im einzelnen der Grundgedanke vom Kleinen zum Größeren fortschreitend entwickelt. Ehe der Entschluß, mit der eigenen Zeit Haus zu halten, durchgeführt werden kann, gilt es zu erkennen, wo die verlorenen Stunden eigentlich bleiben. Lucilius soll sich also zunächst nochmals mit den angedeuteten drei Möglichkeiten fest vertraut machen: Zeitverlust durch den Zwang äußerer Umstände, heimlich entwendete Zeit und Zeitverlust durch eigene Nachlässigkeit. Der zweite Satz, der scheinbar nur einen Teil des ersten wiederholt, bezeichnet in Wahrheit einen Neuansatz: den ersten Schritt zur Verwirklichung des Zeitsparens durch klares Erkennen der Verlustmöglichkeiten. Anders als im ersten Satz folgt hier jeweils auf ein längeres ein kürzeres Glied. So wird catonische Eindringlichkeit und Kürze erzielt.[2]

Turpissima tamen est iactura, quae per neglegentiam fit. Wie der zweite Satz einen Gesichtspunkt des ersten herausgegriffen und nochmals in Vergrößerung gezeigt hatte, hebt der dritte einen Einzelaspekt des zweiten hervor. Da die bedeutungsvollsten Worte am Anfang und am Ende stehen (*turpissima . . . per neglegentiam fit*), gewinnt die Aussage Leuchtkraft. Nun hat sich der Blick auf eine Form des Zeitverlustes, die letzte und schlimmste, konzentriert. Sie wird jetzt weiter vergrößert und wieder in sich aufgegliedert.

Et si volueris adtendere, magna pars vitae elabitur male agentibus, maxima nihil agentibus, tota vita aliud agentibus.[3] Unter den drei Aspekten des

---

[1] Der Vergleich mit Montaigne legt es nahe, von „Essays“ zu sprechen (so Bacon, siehe unten Seite 164 f.) ; zum Problem s. auch Cancik (1967) 91–101; zu Geschichte und Begriff des „Essays“: Friedrich (1949) 419–425. Doch erkennt Cancik richtig, daß bei Montaigne die pädagogische Absicht und der Bezug auf einen realen oder fingierten Adressaten fehlt. Montaigne lehnt diesen „Nützlichkeitsaspekt“ ab, Seneca unterstreicht ihn; siehe unten Seiten 173–193.

[2] Auch im ersten Satz gab es solche Formen der „rhetorischen Minderung“: *subripiebatur aut excidebat* und *collige et serva.* Im großen dominierte jedoch die aufsteigende Reihung.

[3] Vgl. unsere Redensart „Allotria treiben“. Schon Platon hat das Rechttun folgendermaßen verstanden: τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν „seine eigene Aufgabe erfüllen und Betriebsamkeit vermeiden“ (*Staat* IV 433 a); über das Aufschieben des Eigentlichen: Seneca, *epist.* 72, 2 f.

Schlechttuns, des Nichtstuns und des Andere-Dinge-Tuns wird die Nachlässigkeit angegriffen. Dabei ist durch die höfliche Einleitung doktrinäre Starre geschickt vermieden: „Und wenn du es recht bedenken willst . . .“: Seneca bezieht den Adressaten als Gesprächspartner mit in den Gedankengang ein. Der Satz ist dreiteilig, jedes Glied endet mit dem gleichen Wort, inhaltlich vollzieht sich eine Steigerung.[1]

Mit dieser Vorbesinnung, welche die Ursachen des Zeitverlustes in zunehmender Konzentration betrachtet hatte, ist ein gewisser Abschluß erreicht. Es folgt ein neuer Einsatz: *Quem mihi dabis qui aliquod pretium tempori ponat, qui diem aestimet, qui intellegat se cotidie mori?* Nicht mehr die Zeit, die wir verlieren, sondern diejenige, welche wir besitzen, steht Seneca vor Augen. So wendet sich der Gedankengang von der negativen Vorprüfung zum Positiven. Eine dreifache Anapher, deren mittleres Glied das kürzeste ist, hämmert dem Leser ein, daß kaum einer die ihm zugemessene Frist recht zu schätzen weiß: *In hoc enim fallimur, quod mortem prospicimus: magna pars eius iam praeterît; quidquid aetatis retro est, mors tenet* (vgl. auch *epist.* 54, 2; 30, 10; 61, 1–4).

Wiederum knüpft Seneca an einen Gedanken des vorhergehenden Satzes an und führt ihn näher aus: nochmals also die Technik des verengenden Vertiefens. Und wieder absteigende Phrasierung: In den beiden letzten Sätzen ist jeweils der zweite Teil besonders knapp und schlagend formuliert. Die Kürze ist bei Seneca freilich kein Wesenszug des Stils schlechthin, sondern nur Kennzeichen des einzelnen Sätzchens. Im ganzen spart er keineswegs mit Wiederholungen. Vor allem greift er im folgenden Satz einen Teilaspekt des vorhergehenden auf und führt ihn näher aus.

Fac ergo, mi Lucili, quod facere te scribis, omnes horas conplectere. Seneca kommt auf den Anfang des Briefes zurück: Schon *fac* erinnert an den ersten Satz (*ita fac*), ebenso die Anrede an Lucilius und die Empfehlung, die Zeit zusammenzuhalten (*conplectere* entspricht *collige et serva*).

Nachdem im Negativen wie im Positiven geklärt ist, wie es um die verlorene und um die zugemessene Zeit steht, kann nun auf höherer Stufe die Aufforderung ergehen, die Lebenszeit zu nützen. Der imperativische Aspekt des ersten Satzes wird jetzt aufgegriffen

---

[1] Die überlieferte Reihenfolge *maxima – magna – tota* wurde von Beltrami zu Unrecht belassen.

und fortgeführt. Höflich und taktvoll formuliert Seneca die Mahnung an den Freund, ähnlich wie Feldherrn im Epos ihre Krieger, die ohnehin schon von Kampfesmut beseelt sind, darin noch bestärken und sie ermuntern. Lebendige Bezogenheit auf das Gegenüber spricht auch aus der Anrede an Lucilius und der Anspielung auf einen vorauszusetzenden Brief des Freundes an Seneca. Der Befehl selbst weist eine kleine, aber bedeutungsvolle Abweichung vom ersten Satz auf. Es heißt nicht mehr „Zeit“, sondern „alle Stunden“. Damit ist eine stärkere Vereinzelung und Konkretisierung erreicht, welche die bisherigen Betrachtungen zu berücksichtigen scheint.

Sic fiet ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris. Dum differtur vita transcurrit. Nun führt Seneca das Thema des Zeitsparens näher aus. Der erste Aspekt: Man soll nichts aufschieben. Dieser Gedanke wird in zunehmender Verengung und Präzisierung erst nach zwei Sätzen erreicht. Wieder steht die knappste Formulierung am Schluß.

Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est; in huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit, ex qua expellit quicumque vult. Et tanta stultitia mortalium est, ut quae minima et vilissima sunt, certe reparabilia, inputari sibi cum inpetravere patiantur, nemo se iudicet quicquam debere qui tempus accepit, cum interim hoc unum est quod ne gratus quidem potest reddere. Zuerst geht es um die Notwendigkeit, dann um die Schwierigkeit des Zeitsparens. Seneca wendet sich jetzt der Frage der praktischen Durchführung zu: Erstens muß man mit der Zeit haushälterisch umgehen, weil sie unser eigenster Besitz ist.[1] Zweitens ist Zeit kostbar, aber auch sehr schwer festzuhalten. Von dieser Schwierigkeit[2] handelt der zweite Teil des Abschnitts. Die Formulierung ist absichtlich pointiert, ja paradox. Dabei entwickelt Seneca wieder einzelne Aspekte des jeweils vorhergehenden Satzes spezifizierend weiter.

Interrogabis fortasse, quid ego faciam, qui tibi ista praecipio. Fatebor ingenue: quod apud luxuriosum sed diligentem evenit, ratio mihi constat inpensae. Non

---

[1] Nach stoischer Lehre steht nur unsere eigene Seele in unserer Macht. Seneca denkt hier natürlich nicht an die Zeit schlechthin, sondern an die Zeit, die wir für die sittliche Vervollkommnung unseres Wesens benötigen. Insofern steht seine Behauptung nicht im Widerspruch zur stoischen Philosophie. Zum stoischen Zeitbegriff: Goldschmidt (1979).

[2] Zum Topos „Zeitbesitz und Zeitverlust“ vgl. J. Moreau (1969) 119–124 und Grimal (1968). Der letztere entdeckt bei Seneca auch epikureische Gedanken zum Zeitproblem.

possum dicere nihil perdere, sed quid perdam et quare et quemadmodum dicam; causas paupertatis meae reddam. Damit ist Seneca bei einem praktischen Ratschlag angelangt. Er erteilt ihn taktvoll, indem er sagt, wie er selbst es macht, und zugibt, immer noch manche Stunde zu verschwenden. Allerdings vermag er über jeden Augenblick Rechenschaft abzulegen. Diesen Hauptgedanken spricht er erst im letzten Satz ausdrücklich aus. Voraus geht eine Aufgliederung von Senecas „Buchführung" nach *quid, quare* und *quemadmodum*. Es gehört zum Gepräge der *Epistulae morales*; daß der Philosoph aus seiner eigenen Unvollkommenheit kein Hehl macht und gerade durch diese Aufrichtigkeit (*fatebor ingenue*) um den Zuhörer wirbt. Die Einbeziehung des Gegenübers durch eine fiktive Frage am Anfang (*interrogabis fortasse*) gehört auch in diesen Zusammenhang.

Sed evenit mihi quod plerisque non suo vitio ad inopiam redactis: omnes ignoscunt, nemo succurrit. Quid ergo est? non puto pauperem, cui quantulumcumque superest, sat est.[1] *Tu tamen malo serves tua, et bono tempore incipies. Nam ut visum est maioribus nostris, „sera parsimonia in fundo est": non enim tantum minimum in imo, sed pessimum remanet. VALE.* Der mit *sed* beginnende Satz bildet gewissermaßen eine abschließende Bemerkung zum vorhergehenden. Nochmals entfaltet er den Gedanken, daß Zeitverluste sich nie wieder ersetzen lassen. Auch hier steht die kürzeste und pointierteste Fassung am Schluß.

Eine Frage (*quid ergo est?*) leitet den letzten Abschnitt ein, der sich dem Problem zuwendet, wann man mit der Verwirklichung der Vorschläge Senecas beginnen solle. Nach Art einer rhetorischen *peroratio* steht am Ende die Ermahnung, beizeiten anzufangen. Sie wird durch ein bildhaftes Sprichwort unterstrichen.

Abschließend sei noch einmal auf die Technik hingewiesen, einen Gedanken zunächst allgemein anzudeuten und dann im einzelnen (oft in drei Stufen) näher auszuführen. Die Form des Briefes ist klar durchdacht.[2] Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß es sich um einen Gelegenheitsbrief handelt. Doch bezieht Seneca ständig den

---

[1] Die Handschrift Q bietet folgenden Text: *superest: de homine moderato sat est.* Verführerisch ist die Konjektur Beltramis: *da hominem rnoderatum: sat est.* Es ist jedoch wohl wahrscheinlicher, daß es sich um ein in den Text eingedrungenes Glossem handelt; s. auch B. Axelson (1939) 100.

[2] Das Assoziative und Irrationale bei Seneca betont zu stark Albertini (1923), z.B. 299.

Adressaten mit ein. Nicht zuletzt offenbart diese dialogisch anmutende Schreibweise den hohen schriftstellerischen und menschlichen Rang der *Epistulae morales*. Diszipliniertheit des Gedankengangs (worauf man bei Seneca leider manchmal zu wenig geachtet hat), Lebendigkeit der Darstellung und Urbanität in der Haltung gegenüber dem Angeredeten:[1] das sind einige Grundzüge von Senecas Schreibart.

WORTSCHATZ

Betrachten wir nun den Wortschatz unseres Textes! Schon die ersten beiden Sätze zeugen von bewußtem Variationsstreben. Seneca wiederholt und vertieft den Gedanken, ohne daß dieselben Worte wiederkehren: *auferre* wird durch *eripere* ersetzt, *subripere* durch *subducere, excidere* durch *effluere*. Der dritte Satz umschreibt *effluere* durch *iactura, quae per neglegentiam fit*, der vierte denselben Vorgang durch *elabi*. In vier Sätzen ein ganzes Wortfeld! So systematisch hat kaum ein Prosaschriftsteller die Abwechslung kultiviert. Man erkennt, wen Quintilian im Auge hatte, als er die Jagd auf Synonyme als unnütze Affektation abtat.[2] Jedenfalls ist bei Seneca schon in der Wortwahl ein Stilwille am Werk, der Caesars *elegantia*[3] entgegengesetzt ist und auch weit über das maßvolle Variationsstreben Ciceros hinausgeht. Auch in anderen Wortfeldern[4] entfaltet unser Brief einen sprachlichen Reichtum, der bemerkt und bewundert sein will.

---

[1] Zur Interpretation des Abschnitts im ganzen vgl. J. Blänsdorf, E. Breckel (1983) 18–24; Maurach (1970) 25–28; Moreau (1969) 119–124; Grimal (1968) 92–94.

[2] Quintilian, *Institutio oratoria* 10, 1, 7; vgl. 8, 3, 51.

[3] Diesen Begriff sollte man nicht mit unserer Vorstellung von „Eleganz" verwechseln.

[4] Wortfeld „Zeit": *tempus, tempora, pars vitae, vita, tempus, dies, cotidie, aetas, hora, crastinum, hodiernum, vita, tempus*. Dies ist die Bilanz für §1–3; in §4 und 5 liegt der Reiz in der Vermeidung jeglichen Zeitbegriffs, da es sich inzwischen von selbst versteht, wovon die Rede ist. Nur am Ende erscheint in etwas anderem Sinne *bono ternpore* („rechtzeitig"). – „Zusammenhalten" der Zeit: *tempus . . . collige et serva; omnes boras conplectere; tu tamen malo serves tua; si bodierno manurn inieceris; vindica te tibi.* – Das Wortfeld „Entschwinden" (der Zeit) wird im folgenden noch durch zwei Adjektive ergänzt: *huius rei . . . fugacis ac lubricae.* – Die Vorstellung des „Raubens" der Zeit wird ergänzt durch den juristischen Terminus *expellere* („aus dem Besitz vertreiben"). Ebenso entfaltet Seneca in unserem Abschnitt eine Fülle von Ausdrücken aus dem Bereich „Armut, Reichtum, Sparsamkeit, Verschwendung, Dankesschuld".

METAPHORIK

Nicht allein die Vielfalt des Wortschatzes, auch seine Farbigkeit und Bildhaftigkeit gilt es zu würdigen. Metaphern erwachsen vor allem aus folgenden Lebensbereichen: Recht (*vindica te tibi*:[1] Seneca verwendet die Erfahrung des juristischen Aktes der *rei vindicatio* als Metapher dafür, daß der Philosoph auf seine eigene Person Anspruch erhebt – eine bezeichnende Verinnerlichung! Ähnliches gilt von der *manus iniectio* in §2; vgl. auch *ex possessione expellere* für das Rauben der Zeit), die Welt persönlicher Dankesverpflichtungen und die damit verbundenen Vorstellungen (*inputare, debere* und das unciceronische *reparabilia*), schließlich das Geld- und Vermögenswesen (*ratio mihi constat inpensae, luxuriosus, diligens, parsimonia, serves tua*).[2]

Aus diesem Gebiet stammt auch das Sprichwort *sera parsimonia in fundo est.* Seneca entwickelt seine Moralphilosophie also in engem sprachlichen und gedanklichen Anschluß an die heimische Lebenswirklichkeit. So ist es nur folgerichtig, wenn er sich am Ende auf die Ahnen beruft: *ut visum est maioribus nostris.* Indem er also typisch römische Rechtsvorstellungen vergeistigt, an den aus geprägten Sinn der Römer für die Dankesschuld anknüpft und nicht zuletzt an die haushälterischen Tugenden des *pater familias*, der über seine Ausgaben sorgfältig Buch führt, werden sozialpsychologische Sachverhalte zur Metapher für Vorgänge im Inneren des Einzelmenschen. Noch der

[1] Zu Bedeutung und Ursprung von *vindica te tibi* vgl. Blänsdorf (1983) 19 f. und Maurach (1970) 26, Anm. 5; Lotito (2001) passim, bes. 148 (zur Verinnerlichung der *rei vindicatio*, eines juristischen Bildes); 160–164 zur *manus iniectio* (die letztere – zu Senecas Zeit schon veraltet – bezog sich nicht auf Sachen, sondern auf Personen, die Oligationen zu erfüllen hatten); für Seneca ist an *manus* („Verfügungsrecht") zu denken; das Heute erscheint quasi personifiziert. Seneca beruft sich hier nicht auf Theorie, sondern auf das Erlebnis konkreter Rechtsakte; zum Recht bei Seneca: Ducos (1991).

[2] Den Durchschnittsrömer charakterisiert Horaz (*Ars poetica* 319) durch die Redensart *rem poteris servare tuam* (Nützlichkeit des Schulfaches „Rechnen"). An Charlotte von Stein schreibt Goethe am 8. März 1781: „Da ich der ewige Gleichnißmacher bin, erzählt ich mir auch gestern, Sie seyen mir was eine Kayserliche Commission den Reichsfürsten ist. Sie lehren mein überall verschuldetes Herz haushälterischer werden, und in einer reinen Einnahme und Ausgabe sein Glück finden. Nur meine Beste unterscheiden Sie sich von allen Debit Commissarien daß Sie mir eine reichlichre Competenz geben als ich vorher im Vermögen gehabt" (*Goethes Briefe, W. A.* 5, 1889, 71). In einem anderen Brief (vom 10. August 1797) vergleicht er seine Zeit mit einer „Erbschaft, die nach dem Abgang des einigen Besitzers an viele zerfällt". Dazu Mackensen (1923) 453–468.

kaiserzeitliche Rückzug auf das eigene Ich[1] spricht die Sprache altrömischer Zwischenmenschlichkeit.

SATZVERBINDUNG

Senecas Satzverbindung unterscheidet sich spürbar von der ciceronischen. Das Asyndeton ist fast zur RegeI geworden, Partikeln und Konjunktionen wie *et, tamen, ergo, enim, nam* sind sparsam verwendet. *Ergo* setzt einen Schlußakzent (§1. und 5). Auch *nam* ist ein bedeutsames Signal: Es führt das abschließende Sprichwort[2] ein.

Man ist zunächst versucht, die asyndetische Schreibart mit dem Briefstil in Zusammenhang zu bringen. Dem widerspricht jedoch einmal, daß Cicero in Briefen didaktischen Inhalts die Sätze ebenso sorgfältig verbindet wie in den Reden, zum anderen, daß Seneca auch in seinen übrigen Schriften nicht anders schreibt als hier, schließlich, daß die Briefe an Lucilius fingierte[3] Briefe sind.

Es handelt sich also nicht um einen äußerlichen Gattungsunterschied, sondern um eine Divergenz des Stilwillens.

BRILLANZ; POINTE; „AGGRESSIVER" STIL

Wenn man von Cicero zu Seneca kommt, so fällt rhythmisch zweierlei auf: Einerseits finden sich im wesentlichen dieselben Klauseln,[4] die auch Cicero bevorzugt, andererseits ist die Phrasierung kurzatmiger; statt langer Perioden[5] kleine selbständige Glieder. Senecas Stil läßt sich mit einer Perlenkette vergleichen. Das einzelne Sätzchen

---

[1] Damit soll jedoch die Rolle der Freundschaft für Seneca nicht unterschätzt werden. Freilich rechnet „publizierte Seelsorge" mit Selbsterziehung.

[2] Vgl. Hesiod, *Werke und Tage*. 369. Otto (1890) 149. – Daß das Sprichwort trotzdem auch in Rom verbreitet war, dürfen wir Seneca wohl glauben; es braucht sich bei ihm keineswegs um eine verheimlichte Anleihe bei Hesiod zu handeln.

[3] Siehe hier S. 11, Anm. 1.

[4] Am Ende der Kola stehen vorwiegend Kretiker (oft verdoppelt), Kretiker mit Trochäus (*clausulas esse*), Ditrochäen und Dispondeen. Über den Prosarhythmus bei Seneca allgemein Axelson (1933) 7 ff.; s. auch Hijmans (1976) 117 (Prosarhythmus) und 138 (Strukturprinzipien des ersten Briefes).

[5] Seneca distanziert sich von Ciceros Periodenstil wie auch von *anputatae sententiae* in der Art Sallusts: *epist.* 114, 15–19.

erhält auf verschiedene Weise Glanz. Jeder Satz soll möglichst in einer Pointe enden. Keine Rede also von einem Verklingen der Schlüsse, wie es bei Cicero zu beobachten ist. Auf das Ende kann eine *gradatio* zuführen (*eripiuntur – subducuntur – effluunt; male – nihil – aliud; pretium tempori ponat – diem aestimet – intellegat se cotidie mori*). Daß die Vorstellung bei diesen Steigerungen auch innerlich vertieft wird, sei nur an der Reihe der Verben verfolgt, welche die verschiedenen Arten des Verlustes bezeichnen: gewaltsamer Raub, heimliches Entwenden, einfaches Verlieren (hier ist die eigene Schuld am größten). Jedes der drei Verben vermittelt eine Fülle von Anschauung, und darauf kommt es Seneca an. In seinem Stil waltet evozierende Phantasie.

Eine Antithese kann Vorarbeit für die Schlußpointe leisten (*sic fiet, ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris*). Man beachte dabei die künstliche Reihenfolge: Das Natürliche wäre es, mit dem Bedingungssatz anzufangen und mit der Folge aufzuhören. Aber Seneca rückt den entscheidenden Willensakt betont ans Ende.

Ein kontrastierender Hintergrund bereitet auch in folgendem Satz den Hauptgedanken vor: *omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est* (hier entsteht außerdem durch die Einschaltung des Vokativs nach *omnia* ein vollkommener Parallelismus). In gleichem Sinne wirkt auch die steigernde Denkform *non solum – sed etiam: non enim tantum minimum in imo sed pessimum remanet.* Während die beschauliche Diktion der Dialoge Ciceros dem Leser die Freiheit läßt, sich objektiv mit dem Gegenstand auseinanderzusetzen, möchte Seneca aufrütteln, ja geradezu „bekehren“. Sein Stil ist ein werbender Stil, fast jeder Satz eine Maxime. Abgerundete Perioden wären ihm als eine stumpfe Waffe erschienen.[1]

RHETORISCHE DENKFORMEN

Der Unterschied zwischen dem Stil der philosophischen Schriften Ciceros und Senecas ist nicht so sehr darin zu sehen, daß Seneca

[1] Der „Pointenstil“ war schon bei den Rednern der augusteischen Zeit Mode, wie die Sammlungen des älteren Seneca beweisen. Einer über den Asianismus letztlich auf Gorgias zurückgehenden Moderhetorik stand Seneca freilich nicht unkritisch gegenüber (vgl. auch den Schlußabschnitt des vorliegenden Kapitels).

in den philosophischen Schriften „rhetorischer“ schriebe, als vielmehr in der Art und Weise, wie er rhetorische Denkformen verwendet und zu welchem Zweck. Es genügt nämlich nicht festzustellen, daß Seneca den von Cicero beachteten Gegensatz zwischen dem Ethos der philosophischen Diktion und dem Pathos des Redestils verwische. Unser Text kann hier zu präziseren Vorstellungen führen.

Nehmen wir z.B. die *gradatio*: Lucilius soll sich nach dem Willen Senecas mit dem Gedanken durchdringen (*persuade hoc tibi*) – nicht, daß er Zeit verliere (das wäre abstrakt und ohne praktische Folgen), sondern daß manche Stunden ihm gewaltsam entrissen, manche heimlich entzogen werden und manche unbemerkt entgleiten. Der Gedanke wird also aufgegliedert, wobei die beiden ersten Stufen diejenigen Einflüsse eliminieren, die nicht in unserer Macht stehen.

Die dritte Form des Verlustes ist deshalb die schmählichste (*turpissima*), weil wir an ihr selbst schuld sind. So führt Seneca mit Hilfe der rhetorischen *gradatio* eine moralphilosophische Selbstprüfung durch. Der letzte Punkt wird wiederum in einem analogen rhetorischen Stufengang durchschritten: *magna pars vitae elabitur male agentibus, maxima nihil agentibus, tota vita aliud agentibus*. Nicht nur für die Selbstprüfung, sondern auch um sich positiv mit bestimmten Gedanken zu durchdringen, bedient sich Seneca der *gradatio: quem mihi dabis, qui aliquod pretium tempori ponat* (erste Stufe: allgemeine Formulierung), *qui diem aestimet* (zweite Stufe: die Zeit ist konkreter gefaßt), *qui intellegat se cotidie mori?* (dritte Stufe: Einengung auf das Individuum und paradoxe Ausdrucksweise, die zu weiterem Nachdenken anregen will). Neben solcher Dreistufigkeit stehen die oben untersuchten Formen des zweistufigen Kontrastes. Dazu gehört, daß Seneca durch die aufrichtige Darstellung seines eigenen Verhaltens einen Hintergrund für seine Aufforderung an Lucilius schafft (§4: *ego*; §5: *tu tamen malo serves tua, et bono tempore incipies*).

Die Beeinflussung des Adressaten vollzieht sich nicht planlos, sondern in folgerichtigen Schritten, deren Ordnung rhetorische Denkformen regeln. Seneca gibt vor, einen Brief zu schreiben, also in persönlichem Ton[1] seinem Freund Ratschläge zur Selbstbesinnung und Lebensgestaltung zu erteilen. Er begnügt sich dabei nicht mit ruhiger Kontemplation, sondern er versucht, den Willen seines Lesers

---

[1] Vgl. Abel (1981) 473 ff. und 482–485.

zu aktivieren. Als Mittel hierfür dient ihm eine rhetorisch gruppierte Abfolge von Überlegungen und Vorstellungen.[1] Er stellt also – wie es die Wortgebundenheit antiken Denkens schon immer nahelegte – die Rhetorik in den Dienst philosophischer Seelsorge und – da er seine Briefe nicht nur für Lucilius, sondern für ein Leserpublikum schreibt – auch in den einer philosophischen Selbsterziehung.[2] Durch das eine ist er zu einem der Väter der christlichen Predigt geworden, durch das andere fand er, wie P. Rabbow[3] gezeigt hat, in der christlichen Denkschulung bis zu Ignaz von Loyola und noch weiter Nachfolge. Seneca hat also die Philosophie durch Rhetorik nicht etwa „verdorben", sondern die Rhetorik als Methode verbaler Fremd- und Selbstbeeinflussung des Willens in den Dienst der praktischen Philosophie gestellt. Neu ist bei ihm freilich weniger das Prinzip als seine lebendige, urbane und brillante Anwendung.

SENECA – EIN ANTI-CICERO?

Es wäre freilich einseitig, dem „urbanen und kontemplativen" Cicero (der ja auch römische Willenshaltung bekundet!) den „Seelsorger und Propagandisten" Seneca gegenüberzustellen. Quintilian, der sich – wo nicht dem Buchstaben, so doch dem Geiste nach – Cicero verpflichtet fühlte, hielt Senecas Schreibart für talentvoll, aber geschmacklos und jugendgefährdend.[4] Senecas Pointenstil, seine Abneigung gegen lange Perioden und auch seine respektlosen Äußerungen über Cicero waren dem Redelehrer ebenso ein Dorn im Auge wie die Senecaschwärmerei der damaligen Jugend. Sein Urteil ist parteiisch und bedarf der Korrektur; gilt es doch, zwischen den Exzessen der

[1] Trillitzsch (1961) 135, betont, daß Seneca den abstrakten Syllogismus als wirksamen Beweis ablehnt.

[2] Daher ist es verfehlt, in der Rhetorik bei Seneca etwas Äußerliches zu sehen, vgl. K. Abel (1967) 13: „Indem Grimal dem Einfluß der zeitgenössischen Rhetorik auf den Aufbau des senecanischen Dialogs nachgeht, tritt er gleichsam von außen an das Werk heran." Das ist modern gedacht.

[3] Rabbow (1954).

[4] In seinem Überblick über die Literaturgeschichte verschleiert Quintilian seine offensichtliche Abneigung nur notdürftig; vgl. besonders: *Velles eum suo ingenio dixisse, alieno iudicio* (10, 1, 130); *multa etiam admiranda sunt, eligere modo curae sit, quod utinam ipse fecisset* (131).

damaligen Moderhetoren und dem Stil Senecas zu unterscheiden. Es ist aufschlußreich, daß nicht nur der klassizistische Eklektiker Quintilian, sondern auch die Archaisten Seneca ablehnen, und zwar mit fast entgegengesetzter Begründung: Sein Vokabular ist ihnen nicht apart genug.[1]

Da Seneca auf ein Publikum wirken will, sucht er in der Tat in seinen Prosaschriften oft Übertriebenes und Ungewöhnliches zu vermeiden.[2] Er strebt nach dem „erhabenen" Stil, der das Konventionelle nicht durch Extravaganz, sondern durch Einfallsreichtum und Unmittelbarkeit überwindet.[3]

Daher ist es auch unrichtig, Seneca nur als Nachfolger der stoisch-kynischen Diatribe zu sehen; denn der Adel seiner Diktion unterscheidet ihn von ihr. Er teilt mit dieser Gattung das Dialogartige und Missionarische, verzichtet aber auf das Gemeine. Wenn Quintilian ihm vorwirft, er habe seinem Talent nicht die Zügel strenger Selbstkritik angelegt, so klingt dies ähnlich philiströs wie sein süßsaures Urteil über Ovid.[4]

Beruht Quintilians Abneigung gegen diese beiden Genien vielleicht letztlich darauf, daß in ihren Stil zu viel von ihrer Persönlichkeit eingeflossen zu sein schien? Hätte Seneca nur Begabung und Phantasie besessen und nicht auch einen strengeren Geschmack als Quintilian

---

[1] Gellius 12, 2, 1 (ablehnend auch Fronto 149 f. van den Hout). *Elegantia* bedeutet bei den Archaisten nicht mehr „treffender Ausdruck", sondern „aparter Ausdruck". Zur Vermeidung von Archaismen bei Seneca Axelson (1933) 96; (1939) 11.

[2] Ein Kenner wie B. Axelson urteilt (1939) 11: „Senecas Sprache bietet, wird man trotz gewisser Freiheiten (u. a. auch im Gebrauch der Tempora) sagen dürfen, ein Gesamtbild der größten grammatischen Korrektheit und ist in mehr als einer Beziehung korrekter als etwa die des Cicero." Immerhin lesen wir in unserem Brief: *non possum dicere nihil perdere*. Daß das Fehlen von *me* hier nicht auf Korruptel beruht, beweisen die von Reynolds im Apparat zur Stelle angeführten Parallelen. Man wird doch zögern, diese Konstruktion korrekter als die ciceronische zu finden. Sieht man jedoch von der polemischen Überspitzung ab, so bleibt an Axelsons Feststellung manches Wahre. Vgl. auch Merchant (1905) 44–59.

[3] Daher erfüllt Seneca in mancher Beziehung die Vorstellungen des Auctor *Peri Hypsous* (Guillemin [1957] 150, Anm. 41. In diesem Zusammenbang ist es von Belang, wie Seneca seinen eigenen Briefstil kennzeichnet (*epist.* 75, 1): *qualis sermo meus esset, si una sederemus aut ambularemus, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas volo, quae nihil habent accersitum nec fictum.*

[4] *Ovidii Medea videtur mihi ostendere, quantum ille vir praestare potuerit, si ingenio suo imperare quam indulgere maluisset* (*Institutio oratoria* 10, 1, 98).

es wahrhaben wollte, so wäre er nicht zu einem „zweiten Begründer“[1] der lateinischen Prosa geworden und darüber hinaus der europäischen Tradition des Essays.[2]

Die Schlüsselstellung des ersten Briefes – sowohl in inhaltlicher als auch in sprachlich-stilistischer Beziehung – wird im Laufe der folgenden Kapitel immer deutlicher werden.

[1] Guillemin (1957).
[2] Cancik (1967) 91–101.

VOM REISEN UND LESEN

Animum debes mutare, non caelum.
Seneca, *epist.* 28, 1

Seneca Lucilio suo salutem.

Ex îs quae mihi scribis, et ex îs quae audio, bonam spem de te concipio: non discurris nec locorum mutationibus inquietaris. Aegri animi ista iactatio est: primum argumentum compositae mentis existimo posse consistere et secum morari. (2) Illud autem vide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile. Certis ingeniis inmorari et innutriri oportet, si velis aliquid trahere, quod in animo fideliter sedeat. Nusquam est, qui ubique est. Vitam in peregrinatione exigentibus hoc evenit, ut multa hospitia habeant, nullas amicitias. Idem accidat necesse est îs, qui nullius se ingenio familiariter applicant, sed omnia cursim et properantes transmittunt: (3) Non prodest cibus nec corpori accedit, qui statim sumptus emittitur; nihil aeque sanitatem impedit quam remediorum crebra mutatio. Non venit vulnus ad cicatricem, in quo medicamenta temptantur, non convalescit planta, quae saepe transfertur. Nihil tam utile est, ut in transitu prosit. Distringit librorum multitudo: itaque cum legere non possis quantum habueris, satis est habere, quantum legas. (4) „Sed modo, inquis, hunc librum evolvere volo, modo illum.“ Fastidientis stomachi est multa degustare. Quae ubi varia sunt et diversa, inquinant, non alunt. Probatos itaque semper lege, et si quando ad alios deverti libuerit, ad priores redi. Aliquid cotidie adversus paupertatem, aliquid adversus mortem auxilî compara, nec minus adversus ceteras pestes, et cum multa percurreris, unum excerpe, quod illo die concoquas. (5) Hoc ipse quoque facio: ex pluribus, quae legi, aliquid adprehendo. Hodiernum hoc est, quod apud Epicurum nactus sum – soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator –: „honesta, inquit, res est laeta paupertas.“ 6. Illa vero non est paupertas, si laeta est: non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est. Quid enim refert, quantum illi in arca, quantum in horreis iaceat, quantum pascat aut feneret, si alieno inminet, si non adquisita sed adquirenda computat? Quis sit divitiarum modus, quaeris? Primus habere quod necesse est, proximus quod sat est. VALE.[1]

---

[1] Text: Reynolds (1962). Zur Kommentierung: Reinhart und Schirok (1988) 112–118. Das vorliegende Kapitel nach: Verf. (1986) 1–10 (verändert).

Seneca grüßt seinen Lucilius.

Was du mir schreibst und was ich höre, läßt mich für dich Gutes hoffen: Du schweifst nicht umher und schaffst dir keine Unruhe durch Ortsveränderungen. Solches Hin und Her zeugt von einer kranken Seele: Der erste Beweis eines geordneten Geistes ist meines Erachtens die Fähigkeit, stillzustehen und bei sich selbst einzukehren. (2) Habe aber ein Auge darauf, daß dein Herumlesen in vielen Autoren und Büchern aller Art nicht etwas Schwankendes und Unstetes an sich habe. Man muß bei bestimmten Geistern ausharren und sich von ihnen nähren, wenn man etwas gewinnen will, das verläßlich in der Seele haften bleibt. Wer überall ist, der ist nirgendwo. Leute, die ihr Leben mit Reisen zubringen, haben dies davon: Sie erfahren viel Gastlichkeit, aber keine Freundschaft. Das Gleiche muß notgedrungen denjenigen widerfahren, die sich keinem bestimmten Geist in Vertrautheit anschließen, sondern alles eilends im Laufschritt durchmessen. (3) Nahrung bringt keinen Nutzen und schlägt nicht an, wenn sie, kaum aufgenommen, gleich wieder ausgeschieden wird. Nichts ist der Gesundheit so hinderlich wie häufiger Wechsel der Heilmittel; eine Wunde, an der Arzneien ausprobiert werden, kann nicht vernarben. Ein Setzling, der oft umgepflanzt wird, kommt nicht zu Kräften. Nichts ist so nützlich, daß es allein im Vorübergehen schon helfen könnte. Ein Zuviel an Büchern führt zu Verzettelung; da du also nicht so viel lesen kannst, wie du besitzt, genügt es, so viel zu besitzen, wie du lesen kannst. (4) „Aber ich will," so sagst du, „bald dieses Buch aufschlagen, bald jenes." An vielem herumzukosten, zeugt von einem übersättigten Magen. Sind die Nahrungsmittel unterschiedlich und gegensätzlich, so verunreinigen sie, statt zu nähren. Darum lies immer die bewährten Autoren; und wenn es dir einmal beliebt hat, zu anderen abzuschweifen, kehre zu den früheren zurück! Verschaffe dir täglich etwas Hilfe gegen die Armut, gegen den Tod und ebenso gegen die übrigen Plagen; und nachdem du vieles durchgelesen hast, greife eines heraus, um es an diesem Tage zu verdauen! (5) Ich selbst tue dies auch; von mehreren Dingen, die ich gelesen habe, eigne ich mir eines an. Für heute ist es folgender Spruch, den ich bei Epikur gefunden habe – ich pflege nämlich auch ins fremde Lager hinüberzugehen, nicht wie ein Überläufer, sondern wie ein Kundschafter –; er lautet: „Mit Freuden arm sein ist ehrenvoll." (6) Ja, es handelt sich gar nicht um Armut, sofern sie mit Freude verbunden ist: Nicht wer zu wenig hat, sondern wer mehr begehrt, ist arm. Denn was bedeutet es schon, wieviel bei einem im Kasten, wieviel in seinen Scheunen liegt, wieviel Vieh er weiden läßt und wieviel Zinsen er erwirtschaftet, wenn er auf fremdes Gut lauert, wenn er zusammenrechnet – nicht, was er erworben hat, sondern was noch zu erwerben ist? Du fragst danach, welches Maß dem Reichtum gesetzt ist? Erstens: zu haben, was nötig ist. Zweitens: was genügt. Leb wohl.

STETIGKEIT

Der erste Brief handelte vom Wert der Zeit und des Augenblicks; nun wendet sich Seneca dem Räumlichen zu. Er lobt den Freund, weil er sich nicht durch Ortsveränderungen Unruhe schafft. Bezeichnend ist das Wort *iactatio*,[1] in dem etymologisch die Vorstellung des „Geworfenseins" mitschwingt. Diesen dem modernen Menschen wohlbekannten Zustand versteht Seneca als Symptom einer psychischen Krankheit. Die Antithese dazu bildet die Fähigkeit, stillzustehen und bei sich selbst einzukehren. Die Flucht vor dem eigenen Selbst, nicht erst eine Erfahrung der Neuzeit, war auch antiken Menschen vertraut. So muß sich Horaz von seinem Sklaven sagen lassen: „Außerdem kannst du keine Stunde mit dir allein sein, keine Ruhepausen einlegen und meidest dich selbst, ein Ausreißer und Streuner" (*Saturae* 2, 7, 111–113). Anders als Horaz, der rastlos zwischen Stadt und Land pendelt, hat der Adressat unseres Briefes, Lucilius, zumindest äußerlich die feste Ortsgebundenheit verwirklicht.

Doch nun stößt Seneca in eine tiefere Schicht vor: Lucilius liest vielerlei Autoren, Bücher aller Art. So verlagert sich das Problem der Stetigkeit vom Äußeren ins Innere. Die psychische Problematik illustrieren Metaphern des Verweilens, der Nahrungsaufnahme und der Heilung.[2] Die Anweisung zu sinnvoller Lektüre verbindet Vorstellungen aus den beiden erstgenannten Bereichen in analoger Wortbildung: *inmorari et innutriri*. Das Präfix *in-* paßt vordergründig besser zu dem an erster Stelle genannten Verb. Der gelesene Autor wird gleichsam zu einem Raum, in dem sich der Leser zu Hause fühlt (ein aufschlußreiches Gegenbild zu der Situation des Geworfenseins am Anfang). Der Schriftsteller bietet jedoch nicht nur Heimat, sondern auch geistige Nahrung, und das gemeinsame Präfix *in-* unterstreicht die Gleichzeitigkeit beider Aspekte. Um Speise zu suchen, braucht man nicht in die Ferne zu schweifen; man findet sie „zu Hause" (*innutriri*). Die räumliche Vorstellung ist gerade bei diesem Verb sehr oft noch ganz lebendig.[3] *Trahere* („an sich ziehen") setzt

---

[1] Zu Bildern des Schwankens (Wogens) und der Meeresstille: Lotito (2001) 15–20; zum Seesturm: Stückelberger (1965) 109 f.; zum stoischen Hintergrund Rolke (1975) 454 ff.; Material bei Armisen-Marchetti (1989) 138; 148. Zum Vorrang der inneren vor der äußeren Ruhe: *epist.* 56.

[2] Zur Metaphorik der Seelenkrankheit: Armisen-Marchetti (1989) 136 ff.; 211.

[3] Vgl. „im Feldlager aufgezogen werden" (Silius 2, 286).

entweder die Vorstellung des Trinkens voraus (vgl. frz. *traire* „melken“) oder diejenige einer Pflanze,[1] die ihre Nahrung aus dem Boden saugt. Einen ähnlichen Zusammenhang von Bodenständigkeit und Ernährung bzw. Wachstum finden wir etwas später in unserem Text: „Ein Setzling, der oft verpflanzt wird, kommt nicht zu Kräften.“ Hier schwingt die auch heute vielfach beachtete Idee der „Verwurzelung“ mit. Eine Sentenz bringt die Idee auf den Punkt: „Wer überall ist, der ist nirgends“ (*nusquam est, qui ubique est: epist.* 2, 2).

Näher führt Seneca die Analogie zwischen Ortsveränderung und Lektüre aus. Einmal im Hinblick auf die psychosozialen Folgen: Wer sein Leben mit Reisen zubringt, erfährt viel Gastlichkeit, aber keine Freundschaft. Freundschaft wird in der nächsten Epistel (*epist.* 3) zum Thema werden. Die dort getroffene Unterscheidung zwischen einem konventionellen Freundschaftsbegriff[2] und wahrer Freundschaft entwickelt das in unserem Brief nur angedeutete Thema fort. Freundschaft ist etwas Beständiges, und das Vertrauen unter Freunden duldet keine Einschränkung. Eine ähnliche Haltung gilt in unserem Text als notwendige Vorbedingung für eine fruchtbare Lektüre (vgl. „sich in Vertrautheit anschließen“). Vertrautheit setzt Gewöhnung voraus, und eine solche kann sich bei oberflächlichem Hin- und Herschweifen nicht einstellen. Senecas Rat hat in der Empfehlung des Theologen Johann Albrecht Bengel fortgewirkt: *te totum applica ad textum, rem totam applica ad te* („Schmiege dich ganz eng an den Text und beziehe die Sache ganz und gar auf dich“). Oberflächliches Herumlesen gleicht einer eiligen Fortbewegung im Raume. Dabei kann das Verb *transmittere* in doppeltem Sinne verstanden werden: Man läßt die Eindrücke rasch am Auge vorüberziehen, bzw. man durcheilt die Landschaft (was im Sinne der klassischen Relativitätstheorie auf dasselbe hinausläuft). Das Problem des Tempos spielt auch bei der Ernährung eine Rolle. Hastig hinabgeschlungene und wieder ausgeschiedene Speisen können ihren Nährwert nicht entwickeln.

Ein medizinisches Bild entfaltet die eingangs aufgestellte Behauptung, die *iactatio* sei eine Krankheit der Seele: Häufiger Wechsel der Heilmittel verhindert die Heilung. Experimente mit immer neuen Arzneien lassen eine Wunde nicht vernarben. Wie zu einer Kur so

---

[1] Vgl. *epist.* 112, 2 („alte Rebe“). Allgemein zur Pflanzenmetaphorik: Armisen-Marchetti (1989) 148 ff.

[2] Vgl. heute: „Geschäftsfreund“, „Parteifreund“.

gehört auch zu sinnvollem Lesen in erster Linie Stetigkeit. Soll die Lektüre eine therapeutische Wirkung haben, darf man sich dabei nicht verzetteln; denn selbst die hilfreichsten Dinge nützen nichts, wenn man sie nur im Vorübergehen zur Kenntnis nimmt, ohne sich auf sie einzulassen.

Damit kommt Seneca zur Kernfrage: Quantität oder Qualität? Da man nicht alle Bücher lesen kann, die man besitzt, genügt es, so viele zu besitzen, wie man lesen kann. Dieser Gedanke leitet zum Schluß des Briefes über. Dort geht es nicht mehr nur um Besitz von Büchern, sondern um Besitz schlechthin. Von therapeutischer Seite wird dort ein Problem angegangen, zu dem unsere Gegenwart zahlreiche Analogien bietet (so die Reizüberflutung, die Verkümmerung der Fähigkeit, Eindrücke zu verarbeiten, die Überproduktion, die Frage nach den Grenzen des Wirtschaftswachstums). Ein Bild aus dem Bereich der Nahrungsaufnahme veranschaulicht die Gefahren regellosen und sprunghaften Lesens: Wer flüchtig von den verschiedenartigsten Gerichten kostet, gibt damit zu erkennen, daß sein Magen nicht in Ordnung ist. Speisen, die sich nicht miteinander vertragen, führen, statt zu ernähren, zu einer Verunreinigung.

Die aufgezeigten Analogien aus dem Bereich der räumlichen Bewegung, der Freundschaft, der Ernährung und der Medizin legen Seneca die Empfehlung nahe, sich bei der Lektüre an bewährte Autoren zu halten und trotz gelegentlicher Abschweifungen immer wieder zu ihnen zurückzukehren.

Das Lesen selbst soll sich in zwei Phasen vollziehen, einer extensiven und einer intensiven. Nachdem man vieles überflogen hat, soll man bei einem ausgewählten Satz oder Gedanken verweilen und ihn regelrecht „verdauen". Die biologische Metaphorik setzt sich also fort; ebenso spiegelt sich der Gegensatz zwischen Bewegung und Ruhe in der Polarität von „kursorischer" und „statarischer" Lektüre.

Der Brief erhält Lebendigkeit dadurch, daß der Autor bekennt, er selbst halte es ebenso, und als Beispiel seine neueste Lesefrucht anführt. Pikanterweise stammt sie von dem Vertreter einer anderen Philosophenschule: Seneca beweist damit, daß er seine eigene Mahnung zur Beschränkung des Lektürekanons nicht allzu eng ausgelegt wissen will und daß es bei der nahen Vertrautheit und freundschaftlichen „Applikation" nicht um die unkritische Bindung an Personen und Schulen, sondern allein um die ernste Hingabe an Wahrheit und Erkenntnis geht.

Es ist reizvoll, das Zusammenspiel der verschiedenen Bildebenen

zu verfolgen. Zunächst entsprechen sich die einander entgegengesetzten Vorstellungen spiegelbildlich:

discurris

locorum mutationes
iactatio
composita mens
consistere

secum morari

Das hier erarbeitete Modell wird auf das Gebiet der Lektüre übertragen, wobei weiterhin die räumlichen Vorstellungen überwiegen (*vagum, instabile, inmorari, in animo sedeat, nusquam, ubique, in peregrinatione, hospitia, cursim, properantes, transmittunt*). So beherrscht die erste Metapherngruppe die ersten beiden Paragraphen.

Vom dritten Absatz an stehen Bilder aus dem Bereich der Ernährung und Medizin im Vordergrund. Dieser Vorstellungskreis kündigte sich im zweiten Paragraphen in Gestalt von *innutriri* (und vielleicht *trahere*) an. Im dritten Paragraphen geht es um den Prozeß geistigen Aufnehmens und dessen organischen Charakter (daher die Vorstellung der Nahrungsaufnahme am Anfang und das Gegenbild eines übersättigten Magens am Ende des Abschnitts). Das endgültige positive Gegenstück ist im folgenden die Empfehlung, einen kurzen Satz auszuwählen und seinen Inhalt zu „verdauen". Dazwischen stehen die Metaphern der vernarbenden Wunde (vorbereitet in Paragraph 1 durch den Hinweis auf die seelische Erkrankung) und des häufig verpflanzten Setzlings).

In der Mitte des vierten Paragraphen beginnen die praktischen Ratschläge; die Bilderwelt tritt zunächst zurück; es geht um das Thema der Selbstbeschränkung. Dieses war schon vorbereitet worden, als Seneca eine drastische Verkleinerung der Privatbibliothek empfahl.

Im ganzen ist unsere Epistel also kettenartig aufgebaut: Die Themen der jeweils folgenden Paragraphen klingen im vorhergehenden kurz an. Ein innerer Zusammenhalt zwischen den Themen ergibt sich durch das Gegensatzpaar „extensiv-intensiv". So steht nicht zufällig die räumliche Metaphorik am Anfang. Dann geht es um den sinnvollen Umfang des Besitzes von Büchern und schließlich des Besitzes überhaupt. In der scheinbaren Zufälligkeit eines assoziativen Briefstils waltet also bei näherem Zusehen eine klare Ratio (die übrigens auch in der Abfolge der Briefe zu beobachten ist).

LEKTÜRE IN THERAPEUTISCHER SICHT

Wie wäre also die Eigenart von Senecas Zugang zu Texten zu charakterisieren? Aufschlußreich in dieser Beziehung ist die Entfaltung des Epikur-Satzes in unserem Haupttext. Dabei lassen sich folgende Stufen unterscheiden:

> Grundlage ist die genaue Erforschung des Wortsinnes: „fröhliche Armut". Eine Armut, die diese Eigenschaft besitzt, ist schon keine Armut mehr.
>
> Hierauf erfolgt eine neue Definition des Hauptbegriffs: „Nicht, wer zu wenig hat, sondern wer mehr begehrt, ist arm." Damit wird Armut aus einer äußeren Situation, die nicht von uns abhängt, zu einer inneren, die wir verändern können. Zur Intensivierung wird schließlich der Gedanke nach Art einer rhetorischen Amplifikation in Einzelvorstellungen zerlegt und entwickelt (Güter in Kästen, in Lagerhallen, Vieh auf der Weide, zinsbringend angelegtes Geld). Der rastlose Manager blickt freilich gar nicht auf all das Erworbene (das ihm längst für den Rest seines Lebens genügen müßte), sondern schielt nur nach weiterem Erwerb. Dieses lebhaft ausgeführte negative Beispiel führt zu einem weiteren Gedanken:
>
> Grundsätzlich ist man reich genug, wenn man das Notwendige hat; zumindest aber dann, wenn ausreichende Mittel vorhanden sind. So haben sich am Ende traditionelle Wertvorstellungen verändert, geradezu in ihr Gegenteil verkehrt.

Für den Leser der Neuzeit wird hier ein zusätzlicher Schritt der Reflexion notwendig: Er muß sich über den Wandel der Begriffe Rechenschaft ablegen. Eine „philosophische" Lektüre im Sinne Senecas müßte heute wohl als „therapeutische" Lektüre beschrieben werden.[1] Auch sein Begriff der „Armut" ist nicht mehr der unsrige. Heute würde man das Gemeinte eher mit „mäßigem Wohlstand" bezeichnen. Wenn Seneca hier nicht von dem uns heute bewegenden sozialen Problem „Armut" spricht, liegt dies nur zum Teil an einer zeit- und standesgebundenen Perspektive,[2] vor allem aber daran, daß es ihm in dem vorliegenden Text allein um den „therapeutischen" Aspekt geht.

---

[7] Zur Senecas Vorstellung von „philosophischer" Lektüre siehe unten Seiten 81 f.; 178; 217.

[8] Gerade Seneca verdanken wir einige der humansten Äußerungen der Antike zum Sklavenproblem. Das spricht gegen Standesvorurteile bei ihm.

ZWISCHENBILANZ

Fassen wir einige Grundzüge von Senecas Konzeption einer therapeutischen Lektüre zusammen. In inhaltlicher Beziehung verweist er mit Nachdruck auf bewährte Autoren. Dies überrascht bei einem sonst unklassischen und unkonventionellen Schriftsteller. Man darf eben nicht vergessen, daß er hier nicht nach ästhetischen, sondern nach therapeutischen Kriterien urteilt. Seneca empfiehlt nachdrücklich die Verwendung wertvoller Texte in der Therapie.

Verweilen wir noch etwas bei den formalen Aspekten seines Vorgehens! Als Rahmen sollte in räumlicher und zeitlicher Beziehung Stetigkeit gegeben sein. Rasche Lektüre ist nicht verboten, soll sich aber nicht in bloßem Rezipieren erschöpfen. Vielmehr ist täglich ein Satz herauszugreifen, selbständig zu analysieren und auf die eigene Existenz zu beziehen. Dabei ist sentenzartige Formulierung – wie sie Seneca auch selbst praktiziert – der Brief liefert mehrere Beispiele – eine große Hilfe. Bei der Anwendung des Satzes auf das eigene Leben haben rhetorische Denkformen eine stützende Funktion: Sie entfalten den Gedanken in anschaulichen Einzelvorstellungen und verstärken so seine Wirkung auf den Leser.[1] Dieser Zugang zu Texten unterscheidet sich für Seneca deutlich vom „philologischen" (und für uns auch vom „philosophischen" im wissenschaftlichen Sinne). Dennoch geht auch Seneca unmittelbar vom Wortlaut aus. So, wenn er die Wortzusammenstellung „fröhliche Armut" eingehend durchdenkt, um zu dem Ergebnis zu gelangen, daß eine fröhliche Armut überhaupt keine Armut mehr ist:[2] Neudefinition scheinbar vertrauter Worte ist ein weiteres Grundelement seiner Erziehung durch das Wort. Gerade weil Seneca seine Autoren beim Wort nimmt, stellt er an die in der Therapie anzuwendenden Texte hohe Qualitätsansprüche.

Der Gefahr der Abhängigkeit von der Autorität des Autors wirkt Seneca entgegen, indem er der Eigentätigkeit des Lesers viel Platz einräumt (und, wie das Zitat aus Epikur zeigt, sogar von Gegnern zu lernen bereit ist). Die angewandten rhetorischen Methoden der

---

[1] Rabbow (1954).

[2] Ähnlich verfährt Seneca in *epist.* 108, 25, wenn er Vergils Satz über das „Fliehen" der Zeit wörtlich versteht: „Niemals sagt Vergil, daß die Tage gehen, sondern, daß sie fliehen; das ist die schnellste Art des Laufens . . . Warum also zögern wir, uns selbst anzutreiben? . . ." Ähnlich zu dem Wort *optima* in *epist.* 108, 27.

Gedankenentwicklung und Autosuggestion tragen in Verbindung mit einer geordneten und stetigen Lebensweise zur Festigung der Persönlichkeit und zum Aufbau einer eigenen inneren Welt bei. Langfristig stellt sich dabei zunehmende Unabhängigkeit von fremden Einflüssen und damit eine Verstärkung der Kritikfähigkeit ein.

Die ersten beiden Briefe schaffen eine sichere Grundlage für die freie Selbstbestimmung des Menschen in Zeit und Raum,[1] Kategorien, die für die *Epistulae morales* als Textcorpus grundlegende Bedeutung haben.[2] Gleichzeitig reflektiert der Autor an dieser frühen Stelle auch schon über die rechte Art des Lesens, begibt sich also auf eine höhere Abstraktionsstufe.[3] Die ersten beiden Briefe klären die Voraussetzungen für kreativen Umgang mit Tradition, für ein sinnvolles Lernen, das den angehenden Philosophen nicht versklavt, sondern zu geistiger Eigentätigkeit anregt. Diese Selbsttätigkeit bedarf der Strukturierung und der Intensivierung. Dazu vermitteln die beiden Briefe bereits die wichtigsten rationalen und emotionalen Methoden. Klärend wirkt die Veränderung von Wortbedeutungen durch Neudefinition. Der Verankerung im Gedächtnis dienen sentenzartige Sprüche – dabei erhellt das Paradox tiefere Zusammenhänge. Die Einübung erleichtern rhetorische Formen der Gedankengruppierung (z.B. steigernde Reihung). Anschaulichkeit erzielt ein reicher Metaphernschatz[4] aus dem Leser vertrauten Bereichen wie Recht und Geschäftsleben (*epist.* 1), Ernährung und Gesundheitswesen (*epist.* 2).

Das unmittelbar folgende Kapitel wird Senecas Umgang mit eigentlichen und übertragenen Wortbedeutungen – Veränderungen bis hin zur Umkehrung! – an einem größeren Wortfeld näher ausführen. Die Emanzipation des „lesenden" Ich von der Person des Lehrers exemplifiziert Senecas Umgang mit Sokrates. Aus dem 108. Brief geht hervor, wie sich für Seneca „philosophische" Lektüre von „philologischem" Lesen unterscheidet. Die Verwandlung der Worte ist ein

---

[1] Schon der erste Brief bot (vgl. *luxuriosum, sed diligentem*: 1,4) ein Beispiel für „durch Differenzierung gewonnene Überwindung scheinbar ausschließlicher Alternativen" (Blänsdorf [1997] 91).

[2] Gute Bemerkungen zu den konzentrischen Kreisen „Tag – Jahr – Lebenszeit" im Briefcorpus und zu einer vergleichbaren Kreisbewegung im Räumlichen: Scala (2001) 274–277.

[3] Scala (2001) 277 f. übergeht zu Unrecht den zweiten Brief in ihrem lehrreichen Abschnitt „La metalettera", der Senecas Reflexion über das Lesen behandelt: *epist.* 28; 33; 38; 39; 40; 45; 75; 81; 108; 114; 115.

[4] Zu Senecas Bildersprache grundlegend Armisen-Marchetti (1989).

erster Schritt zur Selbstverwandlung durch das Wort. Die letztere kann in negativem wie in positivem Sinne erfolgen, wie der Vergleich mit den Tragödien zeigt. Abschließend beleuchtet die Wirkungsgeschichte das befreiende Potential, das Seneca Europa vermittelt hat.

VON GELD UND REICHTUM

Infelicissimos esse felices.
Seneca, *epist.* 124, 24

Trotz seines Spottes über „Philologie" geht Seneca sehr bewußt mit dem Wort und dessen buchstäblichen und übertragenen Bedeutungen um. Ein Beispiel ist das Wortfeld „Geld und Reichtum". Es beschäftigt uns hier unter zwei Aspekten; der eine ist sprachlich-stilistisch, der andere philosophisch. Im ersten Teil prüfen wir die Metaphern aus dem Bereich der Finanzen; hat doch die Welt des Geldes in der lateinischen Sprache im allgemeinen und in derjenigen Senecas im besonderen tiefe Spuren hinterlassen. Der zweite Teil soll von der Bewertung von Geld und Reichtum in Senecas Philosophie handeln (in diesem Kapitel geht es also um die Verwendung der Wörter im buchstäblichen Sinne). Abschließend soll die buchstäbliche mit der metaphorischen Ebene verbunden werden: Es geht um die philosophische Metamorphose der Begriffe aus dem Bereich von Reichtum und Armut – ein Thema, das sich von den zahlreichen Kritiken an der Person des Moralisten nicht trennen läßt.

ERSTER TEIL: METAPHERN AUS DEM GELDWESEN

Das Wort *moneta* leitet sich von der römischen Münzstätte her, dem Tempel der Iuno Moneta („Mahnerin"). Seneca verwendet diese Vokabel metaphorisch, um die heimische (d. h. stoische) Prägung eines von ihm vorgetragenen philosophischen Gedankens zu unterstreichen (*De beneficiis* 3, 35, 1). "Schon ist es an der Zeit, etwas vorzubringen, das, wenn ich so sagen darf, aus unserer eigenen Münzstätte stammt" (*Iam tempus est quaedam ex nostra (ut ita dicam) moneta proferri*). Das *tertium comparationis* ist klar: Die Historiker der Numismatik belehren uns, der Akt der Münzprägung bekunde einen Anspruch auf „Autonomie, Unabhängigkeit und politische und kulturelle Identität", „eine Äußerung von bzw. einen Anspruch auf Macht und Zugehörigkeit" und könne sogar als „ideologische Propaganda" gel-

ten.[1] Etwas bescheidener legt der senecanische Text nahe, daß bei philosophischen Ideen wie bei Münzen die Echtheit des Ursprungs, die Garantie der Provenienz zählt. Nicht zufällig findet sich der Passus in *De beneficiis*, einer Schrift, die der stoischen Schulphilosophie besonders nahesteht. Soweit wir urteilen können, hat in diesem Fall Seneca die Metapher geprägt (der Zusatz *ut ita dicam* – „sozusagen" – beweist, daß die Metapher nicht gerade geläufig war).

Seneca findet Gefallen daran, Ausdrücke aus dem Bereich des Finanzwesens auf das Geistesleben zu übertragen. Zum Beispiel hat er Lucilius daran gewöhnt, am Ende jedes Briefes einen philosophischen Sinnspruch zu erwarten. Diese philosophische „Tributzahlung" beschreiben unterschiedliche Ausdrücke. Bald nimmt Seneca bezug auf die Briefgattung – z.B. *clausula* („Abschluß" *epist.* 11, 8), *signum* („Siegel", *epist.* 13, 16),[2] *munusculum* (ein „kleines Geschenk", das den Brief begleitet: *epist.* 10, 5; 16, 5; 22, 13), – bald vergleicht er den Brief mit einem Besuch und den philosophischen Spruch mit einem Angebinde: „Die Partherkönige darf keiner begrüßen, ohne ein Geschenk zu bringen; von dir darf man sich nicht gratis verabschieden" (*Reges Parthorum non potest quisquam salutare sine munere: tibi valedicere non licet gratis: epist.* 17, 11). Öfter aber verwendet unser Autor Termini aus dem Finanzwesen, ja sogar ganze Ketten solcher Vokabeln, z.B.: „Ich muß Geld beschaffen und diesem Brief eine Wegzehrung mitgeben. Du kannst dir denken, daß ich nicht sage, woher ich mein Darlehen nehmen werde: weißt du doch, wessen Kasse ich benutze. Hab ein wenig Geduld mit mir, und die Auszahlung wird von meinem hauseigenen Konto erfolgen; inzwischen wird Epikur mir etwas leihen" (*Conficienda sunt aera et huic epistulae viaticum dandum est. puta me non dicere, unde sumpturus sum mutuum: scis cuius arca utar. Exspecta me pusillum, et de domo fiet numeratio; interim commodabit Epicurus: epist.* 26, 8). Hier findet man eine Fülle von Ausdrücken aus der Welt des Geldes: Das alte Wort für "Geld" ist *aes*, der Name des Metalls, das abgewogen wurde. *Conficere* ist das *verbum proprium* für das Beschaffen von Geldmitteln (*pecuniam conficere*). *Viaticum* („Wegzehrung") heißt ein Betrag zur Deckung von Reisekosten; *mutuum* bezeichnet ein Darlehen (das entsprechende Verb ist *commodare*). *Numeratio* (vgl. auch 18, 14)

---

[1] Howgego (2000) 68. Das vorliegende Kapitel nach: Verf. (2003), verändert.

[2] Zum buchstäblichen Sinn vergleiche man *epist.* 22, 13 *iam imprimebam epistulae signum: resolvenda est, ut cum sollemni ad te munusculo veniat.*

ist die Auszahlung in Bargeld. *De domo* schließlich bedeutet so viel wie „aus unserer Privatschatulle, auf Rechnung unseres Hauses, d.h. der stoischen Schule." Die Metaphern aus dem Finanzwesen jagen einander, so daß eine in sich stimmige Allegorie entsteht. Ein weiteres Synonym für den täglichen philosophischen Sinnspruch ist *cotidianam stipem* („das kleine Geldgeschenk des *patronus* an den Klienten beim täglichen Höflichkeitsbesuch"). Da es sich um „goldene Worte" (*verba aurea*) handelt, verwandelt sich in diesem Falle das „Trinkgeld" auf wundersame Weise in Gold: *aurea stipe* ist fast ein Oxymoron (*epist.* 14, 17). Andernorts sagt Seneca: „Ich schulde dir den kleinen Tageslohn" (*Diurnam tibi mercedulam debeo: epist.* 6, 7; vgl. 15, 9). Nicht genug, daß Seneca hier den Lohnbegriff vergeistigt, er kehrt auch den Sinn des Lohnes um: Den geistigen Lohn entrichtet nicht der Schüler, sondern der Lehrer.[1] Andererseits erscheint in *De beneficiis* (6, 15, 1) *mercedula* im buchstäblichen Sinne: „So wirst du sagen, du schuldetest deinem Arzt oder deinem Lehrer nichts außer jenem erbärmlichen Honorar" (*Isto modo nec medico quicquam debere te nisi mercedulam dices nec praeceptori*). Dabei sind doch Gesundheit und Unterweisung unschätzbar, viel mehr wert als sie kosten. Verwandt ist der Ausdruck *dependere* („eine Gebühr bezahlen"): „Für diesen Brief ist etwas zu entrichten" (*Aliquid pro hac epistula dependendum: epist.* 8, 7). Noch deutlicher: „Erstatte erst, was du schuldig bist" (*Prius redde quod debes: epist.* 18, 14). In anderem Zusammenhang spricht Seneca von „Gebühren, die pro Kopf zu entrichten sind" (*Pecuniam pro capite dependere*: (*De beneficiis* 2, 21, 2). Angesichts der Fülle der Variationen ist es gewiß kein Zufall, wenn im vorletzten Brief der in Frage kommenden Briefgruppe der Begriff *portorium* („Hafenzoll, Ankergebühren": *epist.* 28, 9) auftaucht, so daß das Vor-Anker-Gehen passenderweise kurz vor dem Schluß des Buches zur Sprache kommt).

Noch einfacher ist der Ausdruck *aes alienum*[2] *solvere* (*epist.* 23, 9)

---

[1] Man denke an die Legende von Pythagoras, der, um einen Schüler anzulokken, ihm anfangs für jeden verstandenen mathematischen Lehrsatz eine Münze bezahlte. Als der Schüler nach einiger Zeit Feuer gefangen hatte und sich für den Stoff zu interessieren begann, erklärte der Lehrer, er habe kein Geld mehr, um davon leben zu können. Darauf bot ihm der Schüler an, künftig selbst für den Unterricht zu bezahlen (Iamblichos, *De vita Pythagorica* 20–25).

[2] *Aes alienum*: Der Ausdruck entstand, als die Römer Bronze (*aes*) als Zahlungsmittel verwendeten. In *De beneficiis* (5, 14, 3) dehnt Seneca den Begriff auf andere Arten des Geldes aus: *Aes alienum habere dicitur et qui aureos debet et qui corium forma publica percussum, quale apud Lacedaemonios fuit, quod usum numeratae pecuniae praestat. Quo genere*

„Schulden bezahlen“. Hier fügt Seneca hinzu: „Ich kann dir nämlich einen Spruch deines Epikur zurückgeben und so diesen Brief von Schuldenlast befreien“, ihn sozusagen „freimachen“ (*Possum enim tibi vocem Epicuri tui reddere et hanc epistulam liberare*). In einem Fall zitiert Seneca statt einer ganze drei philosophische Maximen. Er vergißt aber nicht klarzustellen: „Eine davon wird dieser Brief als geschuldete Gebühr bezahlen; die anderen nimm bitte als Vorauszahlung an“ (*Ex quibus unum haec epistula in debitum solvet, duo in antecessum accipe: epist.* 7, 10). Im darauf folgenden Schreiben zitiert Seneca einen von Lucilius selbst stammenden Passus, fügt aber hinzu: „Das rechne ich nicht als Zahlung meinerseits, das bekommst du aus deiner eigenen Tasche" (*Hoc non imputo in solutum: de tuo tibi: epist.* 8, 10). Ein andermal sagt er, ein Ausspruch des Maecenas könne zwar als Begleichung der Rechnung gelten (*parem facere rationem: epist.* 19, 10); da aber Lucilius voraussichtlich der Bonität und Solvenz eines lockeren Vogels wie Maecenas nicht trauen werde, wolle Seneca lieber Epikur den Betrag ausbezahlen lassen. Dabei verwendet er den genauen banktechnischen Ausdruck *versura* für Barzahlung (*Ab Epicuro versura facienda est*: ebd.); Gleiches gilt für *epist.* 20, 9: „Selbst wenn du es mir nicht gönnst: Auch diesmal wird Epikur gerne für mich bezahlen“ (*Invideas licet, etiam nunc libenter pro me dependet Epicurus*). Im letzten Brief dieser Gruppe (29, 11) gebraucht Seneca das Verb *imperare* in der Bedeutung, die wir aus Caesar und anderen Autoren kennen: „eine Zahlungsverpflichtung auferlegen“: „Wer sagt dies? So fragst du, als wüßtest du nicht, wen ich bezahlen lasse: Epikur“ (*Quis hoc? inquis, tamquam nescias cui imperem: Epicurus*). Epikur wird für Seneca zur Kasse gebeten. Dieser Scherz kündigt indirekt das Ende der (überwiegend epikureischen) Zitatenreihe an: In der nächsten Briefgruppe setzt Seneca voraus, der Lernende habe einen höheren Reifegrad erreicht und brauche nicht mehr auf philosophische Autoritäten zurückzugreifen; zudem sei blinder Autoritätsglaube den Stoikern fremd. Im einundzwanzigsten Brief erwähnt Seneca einen Schüler Epikurs, Idomeneus, und läßt ihn für die Ehre der Erwähnung bluten (21, 7): „Damit Idomeneus nicht ohne Eintrittsgeld in meinen Brief gelangt ist, wird

---

obligatus es, hoc fidem exsolve. In dem Passus, den wir oben im Text zitieren (*epist.* 23, 9), wird die Bedeutung nochmals erweitert: es geht hier um immaterielle Schuld. Die Verwendung von *aes* als Synonym für „Geld“ findet sich auch in dem Ausdruck *ad aes exire* (*epist.* 88, 1) in bezug auf bezahlte Unterweisung in den Freien Künsten.

er ihn selbst aus eigenen Mitteln frei machen“ (*Ne gratis Idomeneus in epistulam meam venerit, ipse eam de suo redimet*). Der Preis ist ein Zitat aus Epikurs Epistel an Idomeneus (in der es sinnigerweise um Geld und Reichtum geht).[1] Der letzte Brief dieser Gruppe (29) endet mit einer Pointe: Wenn Lucilius Sinn für Anstand hätte (*si pudorem haberes*), würde er Seneca die Zahlung der letzten Rate erlassen (*ultimam pensionem* 29, 10); aber auch Seneca will sich zu guter letzt nicht kleinlich zeigen (*ne me sordide geram in finem aeris alieni*) und besteht nachdrücklich darauf, seine Schuld zu begleichen, ja er will Lucilius sogar das geschuldete „Geld“ – den Sinnspruch – „aufzwingen“: *et tibi quod debeo, impingam.*

Somit bilden die ersten neunundzwanzig Briefe eine Gruppe, die – unter anderem – durch eine erstaunliche Fülle von Vokabeln aus dem Finanzwesen verbunden ist. Dieser Sprachgebrauch ist geistvoll mit dem Zitieren philosophischer Maximen verbunden. Doch auch in den späteren Briefen kehren Begriffe aus der Welt des Geldes wieder, z.B. *epist.* 118, 1. Dort ist nicht von Zitaten, sondern von ganzen Briefen die Rede: „Du verlangst, daß ich dir öfter schreibe. Rechnen wir ab: Du wirst zahlungsunfähig sein!“ (*Exigis a me frequentiores epistulas. Rationes conferamus: solvendo non eris*). War doch vereinbart worden, Lucilius solle als erster schreiben, Seneca aber habe nur zu antworten. Freilich will Seneca nicht kleinlich sein, weiß er doch, daß Lucilius ein vertrauenswürdiger – genauer: kreditwürdiger – Schuldner ist: *Bene credi tibi scio* (man beachte die Banksprache). Daher leistet Seneca eine Vorauszahlung: (*itaque in antecessum dabo*).

Nicht zufällig instrumentalisiert schon der erste Brief den typisch römischen Spartrieb, um in Lucilius den Sinn für den unersetzlichen Wert der Zeit zu entwickeln – sieht doch Seneca in der Zeit das einzige, was dem Menschen gehört. Dabei beruft er sich auf das Vokabular der *parsimonia* („Sparsamkeit“), oder, wie Horaz sagt (*ars* 330), der römischen *aerugo et cura peculi*: In der Tat nennt der Dichter die Habgier “Grünspan” (*aerugo* von *aes*), weil sie die Münzen im Kasten (*arca*) rosten läßt, statt sie auszugeben und ihnen, indem sie von Hand zu Hand wandern, Glanz zu verleihen (vgl. *Carmina* 2, 2,

---

[1] *Si vis, inquit, Pythoclea divitem facere, non pecuniae adiciendum, sed cupiditati detrahendum est* (*epist.* 21, 7). Bei der Erläuterung dieses Textes erscheinen wieder Termini aus dem Finanzwesen: *Venter . . . non est tamen molestus creditor: parvo dimittitur, si modo das illi, quod debes, non, quod potes.* Zum *molestus creditor* siehe unten S. 49.

1–4). Es lohnt sich zu unterstreichen, daß diese Herleitung der Metapher viel überzeugender scheint als die von Georges im Wörterbuch übernommene, wonach es sich bei der Habgier (*aerugo*) um eine Krankheit des menschlichen Herzens handelt – was leider ebenfalls wahr ist, aber das Bild nicht vollständig erklärt. Unser Thema – Geld und Münzen – verhilft uns dazu, der Metapher ihren ursprünglichen, ganz konkreten Anschauungsgehalt zurückzugeben. Doch zurück zu Seneca! Er erklärt Sparsamkeit als (*De beneficiis* 2, 34, 3) „die Wissenschaft vom Vermeiden überflüssiger Ausgaben oder die Kunst, sein Vermögen maßvoll zu gebrauchen" (*scientia vitandi sumptus supervacuos aut ars re familiari moderate utendi*). In den *Briefen an Lucilius* redet er, wie ein römischer *pater familias* zu seinem Sohn sprechen würde: „Ich aber möchte lieber, daß du bewahrst, was dein eigen ist. Und du wirst rechtzeitig damit anfangen" (*Tu tamen malo serves tua, et bono tempore incipies: epist.* 1, 5). Hier sind wir nicht weit von jenem römischen Schulmeister entfernt, der seinen jungen Schüler für seine Fortschritte im Rechnen lobt: „Du wirst dir dein Vermögen bewahren können" (*rem poteris servare tuam*: Horaz, *Ars poetica* 329) – eine antipoetische Impfung, der – wie Horaz andeutet – die römischen Kinder unterworfen wurden. Statt die *cura peculi* („das Sorgen um das eigene Vermögen") zu brandmarken, versucht Seneca dieses Wasser auf eine andere Mühle zu leiten und daraus für die philosophische Erziehung Gewinn zu ziehen. Ist es doch kein Zufall, daß Seneca das Sprichwort *sera parsimonia in fundo est* („Es ist zu spät zum Sparen, wenn man auf dem Boden der Kasse angelangt ist") – obwohl es aus dem Griechischen stammt, den alten Römern zuschreibt. Anschaulich beschwört er das Bild der fast leeren Geldkassette herauf: Die dort verbliebenen Münzen sind nicht nur gering an Zahl, sondern auch an Wert (*non solum minimum, sed etiam pessimum*). So liefert unser Thema die Erklärung dafür, warum Seneca nicht die griechische Quelle[1] der Redensart nennt: Er möchte positiv an einen typisch römischen Instinkt appellieren, um diesen zu vergeistigen.

Seneca spiritualisiert auch einen Terminus wie *commune*, d.h. „der gemeinsame Besitz, das gemeinsame Kapital": „Sooft ich etwas gefunden habe, warte ich nicht, bis du sagst: ‚das gehört in die gemeinsame Kasse', sondern ich sage es mir selbst" (*Quotiens aliquid inveni,*

[1] Vgl. oben Seite 17 f.

non expecto, donec dicas „in commune“: ipse mihi dico). Man sieht hier, daß Seneca sogar zur Veranschaulichung der Freundschaft Bilder aus dem Geldwesen wählt; ist doch, was Freunden gehört, gemeinsamer Besitz (κοινὰ τὰ τῶν φίλων).

ZWEITER TEIL: BUCHSTÄBLICHER WORTSINN: PHILOSOPHISCHE BEWERTUNG DES REICHTUMS: DER WEISE UND DER GEBRAUCH DES GELDES

In *De beneficiis* (1, 11) rechnet Seneca das Geld (*pecunia*) zu den nützlichen Dingen (*utilia*), vorausgesetzt, es sei „nicht im Überfluß, sondern in einem solchen Umfang vorhanden, daß man es vernünftig nutzen kann“ (*non superfluens, sed ad sanum modum habendi parata*). Vom „besten Maß des Geldes“ (*optimus pecuniae modus*) spricht Seneca in seinem Lob der Sparsamkeit (*De tranquillitate animi* 8 f.). Dieser Gesichtspunkt fügt sich in den allgemeinen Kontext des *modus* ein: Der Philosoph hält die materiellen Güter, das Vermögen (*patrimonia*) für den hauptsächlichen Gegenstand der menschlichen Kümmernisse (*maximam humanarum aerumnarum materiam*), nicht ohne klarzustellen, daß er „unser leidiges Geld“ meint (*mala pecunia nostra*). Er fügt hinzu, daß die Armut (*paupertas*) uns weniger Verluste und Qualen beschere; sei es doch weniger schmerzlich, einen Gegenstand nicht zu erwerben als ihn zu verlieren. Der übliche Kult des Reichtums sei absurd: Die Götter – die glücklichsten aller Wesen – würden nackt dargestellt, weil sie alles gäben und nichts besäßen. Daher gelte es, das Vermögen zu beschränken:[1] „Geldbesitz sollte am besten so bemessen sein, daß er weder in Armut umschlägt noch sich weit von ihr entfernt“ (*Optimus pecuniae modus est, qui nec in paupertatem cadit nec procul a paupertate discedit*: 8). Auch wenn Seneca einfach von „Armut“ spricht, denkt er nicht an absolute Armut, sondern an mäßigen

---

[1] Nach Seneca gilt solches auch für Privatbibliotheken, besonders wenn sie nur als *cenationum ornamenta* dienen, was *apud desidiosissimos* geschieht, wo man *tecto tenus exstructa loculamenta* sieht, aber nur als Wandschmck: *in speciem et cultum parietum* (*De tranquillitate animi* 9, 4–7). Doch auch bei ernsthaftem Studium empfiehlt Seneca Konzentration auf wenige, aber hervorragende Bücher (oben S. 24–33). Der eigentliche Ruin des Vermögens ist freilich die Küche: *patrimoniorum exitium culina* (*De beneficiis* 1, 10).

Wohlstand.[1] Das ergibt sich klar aus *Consolatio ad Helviam* 12,1: „Die Armut, die niemand als drückend empfindet, außer dem, der sie dafür hält" (*Paupertatis, quam gravem nemo sentit, nisi qui putat*). Als Probe empfiehlt er (*epist.* 18, 1–13), sich einige Tage in der Armut zu üben (vgl. *epist.* 17, 5): „Willst du frei sein für den Geist, so mußt du entweder arm sein oder einem Armen gleich" (*Si vis vacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis*; zur Freiheit des Armen lese man auch *epist.* 80, 5 f.). Im zweiten Brief (*epist.* 2, 5 f.) verwendet Seneca zur Erklärung eines Spruchs von Epikur Begriffe aus dem Finanzwesen: „Es ist etwas Edles um ein frohes Armsein. Denn ist sie froh, so ist es keine Armut; ist doch nicht der arm, der zu wenig hat, sondern der mehr begehrt. Was macht es aus, wie viel bei ihm im Kasten oder in den Scheunen liegt, wieviel Vieh er weiden läßt oder wieviel Zinsen er einheimst, wenn er auf fremdes Gut lauert und nicht zusammenrechnet, was er erworben hat, sondern was er noch erwerben muß? Fragst du, was das Maß des Reichtums sei? Erst: haben was nötig ist, sodann aber, was genug ist." (*„Honesta, inquit, res est laeta paupertas." Illa vero non est paupertas, si laeta est: non enim qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est. Quid enim refert, quantum illi in arca, quantum in horreis iaceat, quantum pascat aut feneret, si alieno inminet, si non adquisita sed adquirenda computat? Quis sit divitiarum modus, quaeris? primum habere quod necesse est, proximus quod satis est*). Senecas Vorstellung von Armut liegt näher bei *satis* als bei *necessarium*. Das tatsächliche Vermögen einer Person (materielle Güter: Korn, Vieh, Bargeld (*in arca*), Zinsertäge (*quantum feneret*) – all diese sogenannten Güter stellt der Philosoph dem erbärmlichen Seelenzustand ihres Eigentümers gegenüber, einem Zustand, der seinerseits durch Begriffe aus dem Finanzwesen umschrieben wird: „Er rechnet nicht zusammen was er erworben hat, sondern, was er erwerben muß" (*Non adquisita sed adquirenda computat*). Diese Termini sind nicht metaphorisch, sondern im eigentlichen Sinne verwendet; sie illustrieren das falsche Denken der Mehrzahl der Menschen. In *De beneficiis* (7, 10) erwähnt Seneca, um die Nichtigkeit

[1] Wenn er von der „Armut" des lateinischen Wortschatzes spricht (*epist.* 58, 1), verwendet er lieber das Wort *egestas*, das negativer klingt als *paupertas*. Auch in *De providentia* 6 denkt er nicht an völlige Armut: *Contemne paupertatem: nemo tam pauper vivit quam natus est.* In *epist.* 20 zeigt er, daß Armut nichts Schlechtes ist. Daß *paupertas* nicht mit völligem Geldmangel gleichzusetzen ist, macht *epist.* 101, 2 klar: *pecunia quoque circa paupertatem plurimum morae habet; dum ex illa erepat, haeret.* Das gleiche ergibt sich aus der Definition der *paupertas* als *parvi possessio* (*epist.* 87, 40).

materieller Güter im allgemeinen und des Geldes im besonderen zu erweisen, erst Gold und Silber, danach aber unterschiedliche schriftliche Dokumente, die als Geldersatz dienen (was würde er zu unserem gedruckten Papiergeld sagen?): *diplomata* (Dokumente über kaiserliche Privilegien und Schenkungen), *syngraphas* (von Privatpersonen ausgestellte Wechsel), *cautiones* (Garantien, Bürgschaften). Dabei kritisiert er auch die Wucherer, die „Zeit verkaufen", indem sie für hundert Monate hundert Prozent Zinsen verlangen.[1]

Es besteht ein Gegensatz zwischen materiellen und philosophischen Interessen. In *epist.* 17. 10 heißt es, man solle nicht aus Angst vor Armut das Studium der Philosophie aufschieben: „Was schiebst du dich selbst auf die lange Bank?" *Quid in longum ipse te differs?* Hier haben wir die perfekte – und erfreulich einfache – lateinische Entsprechung für den modernen Terminus „Selbstverwirklichung"! „Wirst du Zinsgewinn oder Profit aus Warenumsatz oder das Testament eines reichen Alten abwarten, wo du doch sofort reich werden kannst? Wenn sich einer weder durch eine (kostspielige) Freundin berühmt gemacht hat noch einer fremden Ehefrau eine jährliche Apanage auszahlt, nennt ihn unsere Damenwelt kleinbürgerlich, knickrig in Liebesdingen und sagt ihm den Hang zum Küchenpersonal nach" (*Exspectabisne fenoris quaestum aut ex merce conpendium* – „Profit" im Unterschied zu *dispendium* „Ausgabe, Verlust, Defizit" – *aut tabulas beati senis, cum fieri possis statim dives? Si quis nulla se amica fecit insignem, nec alienae uxori annua praestat, hunc matronae humilem et sordidae libidinis et ancillariolum vocant*: *De beneficiis* 1, 9, 3). Mag es auch zum Lebensstil im Rom der Caesaren gehören, der Ehefrau eines Anderen eine jährliche Apanage zu bezahlen, doch widerspricht dies nicht nur der römischen Sparsamkeit, sondern auch der Philosophie. Das Gleiche gilt von käuflichen Richtern (*nummarium tribunal*: ebd. 4): Man sieht, daß *nummus* hier negative Konnotationen hat – im Unterschied zu *moneta*, von der eingangs die Rede war.

Aus dem zweiten Teil dieser Untersuchung ergibt sich, daß Seneca bei der Verwendung von Begriffen aus dem Finanzwesen im buchstäblichen Sinne sich mit der Welt des Geldes und der Geldgeschäfte gründlich vertraut zeigt. Er gebraucht dieses Vokabular, um den all-

---

[1] Ein Caecilius verlangte von ihm Nahestehenden einen Zinssatz, wie man ihn normalerweise nicht einmal von Fremden forderte (*epist.* 118, 2): *Quam durus sit fenerator Caecilius, a quo minoris centesimis propinqui nummum movere non possint,* dabei zitiert Seneca Cicero, *An Atticus* 1, 12.

täglichen Lebenskreis der römischen Aristokratie zu kennzeichnen – eine Lebensweise, die der philosophischen diametral entgegengesetzt ist. Auf diesen Gegensatz werden wir zurückkommen, wenn wir den Übergang vom buchstäblichen zum metaphorischen Wortsinn ins Auge fassen.

DRITTER TEIL: PHILOSOPHISCHE METAMORPHOSE DER BEGRIFFE VON EIGENTUM UND REICHTUM, PHILOSOPHISCHE NEUDEFINITION KONVENTIONELLER VORSTELLUNGEN

Der 119. Brief fragt nach dem wahren Reichtum (1 f.): „Öffne deine Tasche[1] weit: Es geht um Reingewinn. Lehren werde ich dich, wie du aufs schnellste reich werden kannst. . . . Du wirst freilich einen Kreditgeber brauchen: Um Handel treiben zu können, mußt du Schulden machen; ich will aber nicht, daß du dir etwas durch einen Vermittler borgst, will nicht, daß die Makler mit deinem Namen hausieren gehen. Einen stets erreichbaren Kreditgeber werde ich dir geben . . .: Von dir selbst wirst du ein Darlehen nehmen. Denn es ist kein Unterschied, ob du etwas nicht begehrst oder nicht hast" (*Sinum laxa: merum lucrum est. Docebo, quomodo fieri dives celerrime possis. . . . Opus erit tamen tibi creditore: ut negotiari possis, aes alienum facias oportet, sed nolo per intercessorem mutueris, nolo proxenetae nomen tuum iactent. Paratum tibi creditorem dabo . . ., a te mutuum sumes . . . Nihil enim . . . interest, utrum non desideres an habeas*). Grundgedanke ist die Neudefinition, die Vergeistigung des landläufigen Begriffs von Reichtum, vgl. *De tranquillitate animi* 9, 2: „Reichtum wollen wir lieber von uns selbst als vom Glück einfordern" (*Divitias a nobis potius quam a fortuna petamus*, vgl. *De beneficiis* 7, 1, 7: *a se petere divitias*). Lucilius gibt sich damit freilich nicht zufrieden: Er verwendet weiterhin die Bilderwelt aus dem Geschäftsleben, klammert sich weiterhin an den buchstäblichen Wortsinn (*epist.* 119, 5): „Du beschenkst mich", so sagst du, „mit einer leeren Schüssel. Was soll das sein? Ich hatte schon Geldkörbe vorbereitet und schaute mich um, auf welches Meer ich mich begeben sollte, um Handel zu treiben, welche Steuern ich eintreiben, welche Waren ich herbeischaffen sollte. Was du treibst, ist Etikettenschwindel:

[1] In den Bausch des Gewandes (*sinus*) steckte man das Geld.

Armut lehren, wenn man Reichtum versprochen hat" („*Inani me*" *inquis* „*lance muneras: quid est istud? ego iam paraveram fiscos*:[1] *circumspiciebam, in quod me mare negotiaturus inmitterem, quod publicum agitarem* – vgl. *publicum agere*, die Arbeit des Steuerpächters, des *publicanus* –, *quas accerserem merces. Decipere est istud, docere paupertatem, cum divitias promiseris*). Hier unterstreicht Seneca selbst, daß es sich um eine Umwertung aller landläufigen Werte handelt. Indem die Dichter den Reichtum loben, erregen sie nur Leidenschaften (*epist.* 115, 12–15). Statt Probleme zu lösen, schafft das Geld oft nur neue Schwierigkeiten (*epist.* 17, 11, nach Epikur). Liegt das Übel doch nicht im Geld, sondern im menschlichen Herzen:[2] In der Tat begehren die sogenannten Reichen immer mehr, sind also eigentlich arm (*epist.* 119, 12): „Was bei ihnen fälschlich den Namen des Reichtums usurpiert hat, ist eine vielbeschäftigte Armut" (*Apud quos falso divitiarum nomen invasit occupata paupertas*). Dagegen ist für den Philosophen Armut ein „großer Reichtum" (*epist.* 4, 10 nach Epikur). Hier vollzieht Seneca einen völligen Austausch der Bezeichnungen. „So haben sie ihren Reichtum, wie man vom Fieber sagt, wir hätten es, während es doch uns in den Fängen hat. Ebenso müßte man sagen: Jenen Mann hat der Reichtum in den Fängen." (*Sic divitias habent, quomodo habere dicimur febrem, cum nos habeat.*[3] *E contrario dicere solemus: febris illum tenet. Eodem modo dicendum est: divitiae illum tenent*). Die Umkehrung der grammatikalischen Subjekte und der Austausch von Aktiv und Passiv offenbaren, wer wen befehligt: „Denn der Reichtum hat bei dem Weisen die Stellung eines Dieners, bei dem Toren die des Befehlshabers" (*Divitiae enim apud sapientem virum in servitute sunt, apud stultum in imperio: vita beata* 26, 1).

In *De beneficiis* 7, 2, 2 geht Seneca noch weiter: „Für die unglücklichsten der Sterblichen möge er diejenigen halten – ob sie auch mit noch so viel Reichtum glänzen –, die sich dem Bauch und der Lust ergeben haben, deren Geist in untätiger Muße erstarrt ist" (*Miserrimosque mortalium iudicet, in quantiscumque opibus refulgebunt, ventri ac libidini deditos, quorum animus inerti otio torpet*). Um zu veranschaulichen, daß die

---

[1] Körbe, in denen man größere Geldmengen aufbewahrte; vgl. *De ira* 3, 33, 1 *libet intueri fiscos in angulis iacentes. Quid si ne propter fiscos quidem, sed pugnum aeris aut imputatum a servo denarium senex sine herede moriturus stomacho dirumpitur?*

[2] Zu dem höchst verwickelten Problem, ob der Reichtum ein Übel sei, lese man *Brief* 87. Zur Kritik am Reichtum: *epist.* 20 passim; 110, 14–20 (Rede des Attalus); *De tranquillitate animi* 8 passim

[3] Vgl. *De ira* 1, 16, 8 (über die Affekte:) *habent et non habentur.*

Wertschätzung einer Sache von der Bildung und der Urteilsfähigkeit abhängt, verwendet Seneca die Münze als Bild: „Keineswegs schlecht ist der Denar, den ein Barbar in Unkenntnis der öffentlich anerkannten Form zurückweist“ (*Non est malus denarius, quem barbarus et ignarus formae publicae reicit* (*De beneficiis* 5, 20, 1). „Gesunden Menschenverstand (*bona mens*) kann man weder kaufen noch sich ausleihen. Und selbst wenn er zum Verkauf stünde, würde er keinen Käufer finden, während man sich *mala mens* Tag für Tag kauft“ (*bona mens nec commodatur nec emitur; et, puto, si venalis esset, non haberet emptorem, at mala cotidie emitur: epist.* 27, 8). In dem zuletzt zitierten Beispiel herrscht ein vollkommener Gegensatz zwischen der Welt des Geldes und dem Reich der Philosophie.

„Der Geist macht uns zu reichen Menschen . . . Er hat seine eigenen Güter in Fülle und genießt sie. Geld hat mit Geist nichts zu tun“ (*Animus est qui divites facit . . . ipse bonis suis abundat et fruitur. Pecunia nihil ad animum pertinet*: *Consolatio ad Helviam* 11, 6). So könnte gerade aus der Armut innerer Reichtum erwachsen (*beatus introrsum est: epist.* 119, 11), Seneca spricht geradezu von einer Umkehr (Konversion) oder Wandlung (Transfiguration)[1] der Armut in Reichtum: „Und gerade die Armut könnte sich – mit dem Beistand maßvoller Lebensweise – in Reichtum verwandeln“ (*Et possit ipsa paupertas in divitias se, advocata frugalitate, convertere*: *De tranquillitate animi* 9, 1). In *Brief* 27, 9 akzeptiert Seneca die epikureische Neudefinition des Reichtums: „Reichtum ist eine Armut, die sich nach dem Gesetz der Natur richtet“ (*Divitiae sunt ad legem naturae composita paupertas*); ähnlich *epist.* 16, 5: „Epikur hat gesagt: Richtest du dich in deinem Leben nach der Natur, wirst du nie arm sein; richtest du dich aber nach den Meinungen, wirst du nie reich sein” (*Ab Epicuro dictum est: si ad naturam vives, numquam eris pauper; si ad opiniones, numquam eris dives*). In *epist.* 80, 6 beobachtet Seneca, daß der Arme öfter und herzlicher lacht (*saepius pauper et fidelius ridet*). „Der ist nicht arm, dem nichts von dem fehlt, was ihm genug ist“ (*Pauper non est, cui nihil deest quod satis sit*); vgl. *epist.* 119 passim.

Daher bringt ein Wandel der Wünsche und Lebensprinzipien eine Änderung der Redeweise mit sich. Indem wir von dem buchstäblichen (und materiellen) Verständnis des Reichtums zum metaphorischen (geistigen) fortschreiten, erleben wir eine Umwertung der Werte,

---

[1] *Ad veras potius te converte divitias* (*epist.* 110, 18); vgl. auch unten Seiten 130–172.

die auf dem Gebiet der Semantik einen vollkommenen Niederschlag findet. An die Stelle des fälschlich so genannten eigentlichen Wortsinns (d.h. des landläufigen) tritt der metaphorische (philosophische), doch unter der Voraussetzung, der letztere sei zwar nicht der übliche, aber der eigentliche. Daraus ergibt sich eine negative Einschätzung der *pecunia*: „Geld hat noch keinen reich gemacht, im Gegenteil: Es hat noch bei jedem die Gier nach Geld verstärkt" (*Neminem pecunia divitem fecit, immo contra nulli non maiorem sui cupidinem incussit: epist.* 119, 9). Als negatives Beispiel dient Alexander der Große in seiner Unersättlichkeit (*De beneficiis* 7, 2), als positives der wahrhaft bedürfnislose Kyniker Demetrius (ebd. 7, 8). So wird auch der Begriff der *possessio* neu bestimmt. Verwendet man die Vokabeln mit philosophischer Schärfe, so besaß Alexander der Große eigentlich nichts von dem, was er erobert hatte. Schon im ersten Brief (1, 3) erklärt Seneca, die so flüchtige Zeit sei das einzige, was uns gehöre: *in huius rei unius fugacis ac lubricae possessionem natura nos misit.*[1] Noch weiter wird der Begriff des Besitzes in *De vita beata* (2, 1) vergeistigt, wo danach gefragt wird, was uns in den Besitz des ewigen Glückes bringe (*quid nos in possessione felicitatis aeternae constituat*). Dabei wird die Vergeistigung ausdrücklich zum Thema: „Der Geist möge das dem Geist eigentümliche Gut finden" *animi bonum animus inveniat* (*De vita beata* 2, 2). Wichtig ist, daß die *sana mens* ständig im Besitz ihrer Gesundheit sei (*in perpetua possessione sanitatis suae: De vita beata* 3, 3).

Gleiches gilt für den Wortschatz der „Werte" und des „Bewertens": *aestimare* („schätzen") ist offensichtlich von *aes* hergeleitet, dem Metall der ältesten römischen Münzen. Das Verb wird auf philosophische Wertsetzungen bezogen: „Er schätzt die Vergnügungen ab, bevor er sie zuläßt; und auch diejenigen, die er gebilligt hat, bewertet er nicht hoch" (*Voluptates aestimat antequam admittat, nec quas probavit magni pendet*: *De vita beata* 10, 3). Der Gegensatz zwischen dem Reich des Geldes und der philosophischen Welt tritt ans Licht, wenn vom unschätzbaren Gut (*inaestimabile bonum*) des Seelenfriedens (*quies mentis*) die Rede ist (*De vita beata* 5, 1). Das Verb *pendere* („wägen", „einschätzen") vermittelt die Vorstellung des Abwägens von *aes grave*,[2] so

[1] Im konkreten Sinne auch (*vita beata* 17,3): *trans mare possides?*

[2] Als Beispiel für die Armut der alten Römer führt Seneca an, daß die Töchter Scipios (der in Armut gestorben war) eine Aussteuer aus der Staatskasse erhielten, natürlich in Form von *aes grave* (*Consolatio ad Helviam* 12, 4, 5; vgl. *Naturales quaestiones* 1, 17 Ende).

wenn es darum geht, die Freuden des philosophischen Lebens „gegen die kleinen und belanglosen Regungen (der Lust) abzuwägen" (*ista penset cum minutis et frivolis . . . motibus*), auch *probare* wird im eigentlichen Sinne verwendet – wie bei der Prüfung von Münzen (*denarios, pecuniam probare*). So findet noch der Abschied von den falschen Werten des materiellen Lebens in Worten aus der Sphäre des Geldes seinen Ausdruck, deren Bedeutung zunehmend vergeistigt erscheint.

Ein steinreicher Seneca als Prediger der Armut? Seneca selbst ist sich der Problematik bewußt und kommt an mehreren Stellen darauf zu sprechen, besonders in *De vita beata* (18, 1): *Aliter loqueris, aliter vivis* („Du redest anders als du lebst"). Der Philosoph erwidert: „Nicht ich lebe anders als ich rede, sondern ihr hört es anders" (*Non ego aliter vivo quam loquor, sed vos aliter auditis*). Das heißt: Seine Kritiker nehmen nur den Klang, nicht die Bedeutung der Worte auf (*De vita beata* 26): „Warum hat dieser Philosoph ein geräumigeres Domizil, warum speist er eleganter als andere?" *Quare hic philosophus laxius habitat, quare hic lautius cenat?: De vita beata* 27, 4). Hier bedient sich Seneca der Maske des Sokrates, um den Spieß umzudrehen und seine Gegner anzugreifen (die Rhetorik nennt dieses Vorgehen *retorsio criminis*): „Ihr beobachtet fremde Pusteln, und seid selbst mit zahllosen Schwären bedeckt" *Papulas observatis alienas, ipsi obsiti plurimis ulceribus* (man denkt an den Splitter im Auge des Nächsten und den Balken im eigenen aus *Matthäus* 7, 3–6). Um den Sinn zu durchschauen, muß man sich Senecas Kriterien vor Augen halten:

Wir wissen bereits, daß bei ihm Armut (als materielle Befindlichkeit) kein Synonym für totale Bedürftigkeit ist, sondern einen mäßigen und bewußt begrenzten Wohlstand bezeichnet. Für Seneca ist Armut keine Frage des sozialen Status, sondern der inneren Einstellung. Armut als Seelenzustand (das Bedürfnis, sich grenzenlos zu bereichern) ist eine Krankheit, an der Arme wie Reiche gleichermaßen leiden. Sie kann nur durch einen Wechsel der Kriterien überwunden werden, d. h. durch einen philosophischen Zugang.[1]

---

[1] Zu Reichtum und Armut als Problem Senecas und seiner Zeitgenossen grundsätzlich Griffin (1976) 286–314 (292 Freigebigkeit; 293 Diät und einfache Bestattung); Grilli (1997) 40 beobachtet bei Seneca (*epist.* 27, 1) *un'umiltà nel giudicarsi che é il primo segno vivo d'una capacità di giudicare con altrettanta moderata umiltà gli altri*. Dazu *epist.* 57, 3: *Qui multum ab homine tolerabili, nedum a perfecto, absum*; siehe auch *epist.* 63, 14. Schönegg (1999, 69) gewinnt der Spannung zwischen „Abbild und Aufruf" (wohl mit Recht) eine positive Seite ab; das Einbringen der eigenen unvollkommenen Person im Wechselspiel mit den hohen ethischen Forderungen der Philosophie gehört

Die Beziehung des Philosophen zu den materiellen Gütern zeigt sich unter drei Aspekten:

Erstens: Zwar sind solche Gaben der Fortuna (*fortunae munera*, vgl. *De vita beata* 3, 3) nützlich, und es ist nicht verboten, sie zu besitzen, aber für sich genommen sind sie kein Gut (*De providentia* 5; 2; *De vita beata* 24 f.). Geld hat nur instrumentalen Charakter (*instrumentum: De vita beata* 17, 1); ausschlaggebend ist der rechte Gebrauch (*rectus usus*).[1] Seneca ist zwar reich, aber er hält sich nicht für einen Weisen, wenn er auch weiter fortgeschritten sein mag als einige seiner Kritiker (ebd. 17 f.). Er liebt den Reichtum nicht, zieht ihn aber der Armut vor. Man kann auch unter dem *pons sublicius* leben, aber ein Haus ist doch vorzuziehen (ebd. 25, 1).

Zweitens macht moralische und geistige Unabhängigkeit den Weisen zum Herrn auch über das Geld. Der Weise besitzt das Geld, die andern sind davon besessen (*epist.* 119, 12; *De vita beata* 22, 4).

Drittens bedarf es zum Erwerb und Gebrauch von Geld geistiger und sittlicher Kriterien. Ausschlaggebend ist die Fähigkeit, Rechenschaft abzulegen (wieder ein Begriff aus dem Finanzwesen!): „Man muß von Ausgaben wie von Einnahmen Rechenschaft ablegen" (*Tam expensorum quam acceptorum rationem esse reddendam: De vita beata* 23, 4). Dies gilt sowohl für *beneficia* als auch für die vernünftige Einteilung der Zeit: „Die Buchführung über meine Ausgaben ist in Ordnung" (*Ratio mihi constat impensae: epist.* 1, 4). Ferner besitzt der Weise nur ehrlich erworbenes Geld, er weiß mit Verstand, Unterscheidungsvermögen[2] und Großzügigkeit zu schenken, denn er ist ein wahrhaft freier Mann. Darum will und kann er anderen nützlich sein (*De vita beata* 24, 1–3). Nur der Philosoph versteht sich auf das Geben und Empfangen, wir

---

für ihn zu dem Kunstwerk-Charakter der *Epistulae morales*. Den z. B. von Augustinus (*De civitate Dei* 6, 10), Petrarca (*Familiarium rerum libri* 24, 5), Herman Melville und Günter Grass aufgedeckten Widersprüchen stellt sich Dionigi (2001), bes. 10–15, der Seneca weniger als *contraddittorio* denn als *situazionale* kennzeichnen möchte. Älter Pohlenz (1948), 327: „Es ist leicht, über Seneca den Stab zu brechen. Schwerer ist es, ihm . . . gerecht zu werden. . . . Aber seine Glanzzeit hat er jedenfalls benutzt, um Großes zum Segen der Menschheit zu vollbringen." Maurach (2. Auflage 1987): „Die Anschuldigungen, er habe nicht gelebt, wie er gelehrt, habe nur posiert, . . . sich bereichernd, stehen auf schwachen Füßen." Vgl. auch Erasmus unten Seite 170 ff.

[1] Vgl. *De vita beata* 3, 3: *usura fortunae muneribus, non servitura.*

[2] Zum Beispiel wird er einem Mann kein Geld geben, der es einer Ehebrecherin bezahlen wird (*De beneficiis* 2, 14, 4). „Permissiveness" ist ein *blandum et affabile odium* (ebd.).

andern aber nicht (*Beneficia nec dare scimus nec accipere: De beneficiis* 1, 1). „Höre also damit auf, den Philosophen den Umgang mit Geld zu verbieten!“ (*Desine igitur philosophis pecunia interdicere: De vita beata* 23).[1]

Es kommt hinzu, daß der Weise, indem er anderen materielle Güter schenkt, selbst moralische Werte empfängt. Daher kann er – im Gegensatz zu dem typisch römischen *Do ut des* („Ich gebe, damit du gibst“) von sich sagen: „Ich habe gegeben, um zu geben“ (*Dedi ut darem*: *De beneficiis* 1, 1, 2). Der Reichtum wird sicher und beständig (*certae*), wenn man ihn anderen schenkt (*donando*: ebd. 6, 1, 3). Daher gilt: „Wer Wohltaten erweist, ahmt die Götter nach, wer solche zurückfordert, die Wucherer“ (*Qui dat beneficia, deos imitatur, qui repetit, feneratores*: ebd. 3, 15, 3); vgl. ebd. 2, 17, 6 „Ein Wucherer pflegt in schlechtem Ruf zu stehen, wenn er sein Geld rücksichtslos einfordert“ (*Male audire solet fenerator, si acerbe exigit*); für sich selbst spricht die Karikatur des erkrankten Wucherers (*valetudinarius fenerator*), der „mitten in den Anfällen seiner Krankheit noch Ansprüche auf seine Groschen geltend macht“ (*Asses suos in ipsis morbi accessionibus vindicat: De ira* 3, 33, 3).

Damit kommen wir zu dem Gegensatz zwischen der Welt des Geldes und der philosophischen Sphäre. In diesen beiden miteinander inkompatiblen Reichen herrschen völlig unterschiedliche Prinzipien. Der Geber eines *beneficium* soll sich nicht verhalten wie lästige Eintreiber, *graves exactores* (*De beneficiis* 1, 4); vgl. 1, 2, 3 „Niemand trägt seine Wohltaten im Kalender ein und ruft als geldgieriger Eintreiber (ihre Erwiderung) auf Stunde und Tag ab“ (*Nemo beneficia in kalendario scribit, nec, avarus exactor, ad horam et diem appellat*). Andernfalls verwandelt sich die Wohltat in einen „Kredit” (*in formam crediti transeunt*). So besteht Seneca auf dem Unterschied zwischen finanziellen Transaktionen und zwischenmenschlichen Beziehungen. Bezeichnend ist folgende Unterscheidung: Wer alles Menschenmögliche getan hat, um eine Wohltat zu vergelten, und sei es auch ohne Erfolg, hat seine Pflicht gegenüber dem Wohltäter erfüllt. Dagegen muß ein Schuldner in jedem Falle seine Schuld bezahlen (*De beneficiis* 7, 13 f.)

---

[1] Kurios ist die Verwendung eines „unmoralischen” Bildes, um die *iustitia distributiva* zu veranschaulichen: Der Weise wird einem jeden das geben, was ihm gebührt – und zwar jeweils als einen besonderen, ganz persönlichen Gefallen – etwa so wie eine *meretrix* es jedem ihrer so unterschiedlichen Liebhaber ganz besonders recht machen will (*De beneficiis* 1, 14, 4): *Quemadmodum meretrix ita inter multos se dividit, ut nemo non aliquid signum familiaris animi ferat: ita qui beneficia sua amabilia vult esse, excogitet, quomodo et multi obligentur et tamen singuli habeant aliquid, quo se ceteris praeferant.*

Zuweilen freilich wendet Seneca Begriffe aus dem Finanzwesen spielerisch auch auf *beneficia* an, z.B.: „Wer eine Wohltat dankbar empfangen hat, der hat schon die erste Rate zurückbezahlt" (*Qui grate beneficium accepit, primam eius pensionem solvit*: ebd. 2, 22).

Die Philosophie bestimmt die Beziehungen zwischen Menschen guten Willens.[1] Darum darf man Wohltaten nicht von jedem Beliebigen annehmen. Wohltäter soll man noch sorgfältiger auswählen als Geldgeber (*diligentius quaerendus beneficii quam pecuniae creditor* (ebd. 2, 18, 5). Bei der Erörterung der Frage, ob man im äußersten Notfall auch von einem schlechten Menschen eine materielle Wohltat annehmen darf – etwa: Geld für den Loskauf, wenn man in Gefangenschaft geraten ist –, gestattet Seneca dies unter der Bedingung, daß man das Geld nicht als „Wohltat" empfange, sondern als „Darlehen". Somit müsse man einen solchen Menschen nicht als *servator* betrachten (den Lebensretter schätzten die Alten so hoch wie einen Gott), sondern nur als „Geldverleiher" (*fenerator*: ebd. 2, 21), so daß die Beziehung für den Empfänger nicht zu einer lebenslänglichen Verpflichtung wird. *Beneficia* muß man auch im Verborgenen erweisen (scheint dir dies zu wenig, so spekulierst du auf Zinsen – *fenerare cogitas* – und suchst einen Schuldner (*debitorem*: ebd. 2, 10, 2).

Beneficia soll man ohne Einschränkung geben bzw. – und wieder bevorzugt Seneca einen Terminus aus dem Finanzwesen – ohne Abzug: *sine ulla, quod aiunt, deductione* (ebd. 2, 4, 2). Man gebe „nicht käuflich" *non venaliter* (ebd. 2, 11, 4), auch ohne *censura* (d.h. ohne nach den Ursachen der Schulden zu forschen: *aeris alieni causas*). Oft fordern wir selbst die andern zur Undankbarkeit heraus, indem wir uns wie rücksichtslose Eintreiber (*graves exactores*) oder wie Nörgler (*queruli*) verhalten (ebd. 1, 1, 4). Daher gelte: „Laßt uns schenken, nicht Wucher treiben" (*Demus beneficia, non feneremus*: ebd. 1, 1, 9). Im Zusammenhang mit *beneficia* vermeidet Seneca ausdrücklich Begriffe aus dem Geldwesen, um die Freiwilligkeit solcher Handlungen zu unterstreichen (*epist.* 81, 9): „Wir sagen nicht: ‚Er hat eine Wohltat zurück erstattet' oder ‚bezahlt'; denn kein Wort, das auf Schulden

[1] Bezeichnend ist die Anekdote über Aischines und Sokrates: Da er kein Geld hat, um Sokrates für seine Unterweisung zu bezahlen, schenkt Aischines „sich selbst" dem Lehrer. Dieser verspricht seinerseits, ihn gebessert zurückzugeben. *Ingeniosus adulescens invenit, quomodo Socratem sibi daret* (*De beneficiis* 1, 8, 1 f.). Hier findet eine Umkehrung der landläufigen Begriffe von „Geben" und „Empfangen". Der wahre Gewinn liegt im Schenken.

paßt, kann uns gefallen“ (*Non dicimus: reposuit beneficium, aut solvit, nullum enim nobis placuit, quod aeri alieno, verbum*). Ebenso könnte der ungebräuchliche Ausdruck *gratiam reddere* auch eine erzwungene Handlung beschreiben, während das mit Recht übliche *referre* Freiwilligkeit voraussetzt.[1]

Andererseits verwendet Seneca weiterhin die Sprache des Wuchers, wenn er von „Zinsen“ (*fructus*) spricht oder von „Entlohnung“ (*merces*): „Nicht auf die Früchte oder Zinsen der Wohltaten ausgehen, sondern auf diese selbst . . .; deren Frucht ein außerordentlicher Mann sofort (d.h. beim Geben) empfangen hat“ (*Non fructum beneficiorum sequi, sed ipsa . . ., quorum a viro egregio statim fructus perceptus est: De beneficiis* 1, 1, 12). Trägt doch die rechte Tat ihren Lohn in sich (*recte facti fecisse merces est: epist.* 81, 19). So fragt er sich, ob *beneficia* eine gute Kapitalanlage seien (hier ist der Ort für die Fachausdrücke: *collocare* oder *ponere*): „Man muß vieles verlieren, um einmal eine gute Anlage zu machen“ (*Perdenda sunt multa, ut semel ponas bene: De beneficiis* 1, 2, 1). Wenn man aus Berechnung gibt (ebd. 1, 2, 2), ist dies keine Wohltat, sondern Wucher. Man muß die Wohltäter lehren, dem Beschenkten nichts „in Rechnung zu stellen“ (*nihil imputare*); andererseits sollen die Empfänger von Wohltaten lernen, sich dem Wohltäter noch tiefer verpflichtet zu fühlen (*plus debere*: ebd. 1, 4, 3). Zu vermeiden ist das Aufrechnen: *beneficiorum novas tabulas* (ebd. 1, 4, 6). Was in menschlichen Beziehungen zählt, ist nicht Gold oder Silber (*nec aurum nec argentum*: ebd. 1, 5, 2), sondern die Gesinnung[2] und der gute Wille beim Geber wie beim Empfänger. Hier kehren Wertvorstellungen wieder: „Was daran teuer und kostbar ist, schätzen sie gering“ (*Id quod in ea re carum et pretiosum est, parvi pendunt* (ebd. 1, 5, 2).

EPILOG

Senecas Sprache ist reich an Vokabeln und Ausdrücken aus der Sphäre der Finanzen. Dies ergibt sich aus der Tatsache, daß sich Seneca im Alltag mit der Verwaltung seiner Güter befaßte, aber auch daraus, daß seine Leser derselben besitzenden Klasse angehörten wie er und daß er sie erreichen wollte, indem er ihre Sprache

[1] *Ultro, quod debeas, afferre* (ebd.).

[2] *Animus est, qui parva extollit* 1, 6, 2; *qua mente* 1, 6, 1; *voluntas amica* 1, 5, 5; *tribuentis voluntas* (*De beneficiis* 1, 5, 2).

redete. Reizvolle Spannungen zwischen Wort und Sache erwachsen aus Senecas Wissen um den Kontrast zwischen der Philosophie, die er predigt, und dem Leben, das er und seine Leser führen. Der geistreiche Autor vermag Wörtern und Bildern aus dem Bereich des Finanzwesens nicht nur humoristische Wirkungen abzugewinnen, sondern auch solche, die zu ernsthaften Überlegungen, ja zur Umkehr herausfordern. So konkretisiert sich die Umwertung geläufiger Wertvorstellungen vermittels der Philosophie in einer individuellen sprachlichen und literarischen Form voller Anschaulichkeit und Lebendigkeit. Besonders spricht uns Senecas Fähigkeit an, eine Umstellung der Denkweise und der Hierarchie der Werte im Wortgebrauch wiederzuspiegeln: im bald eigentlichen, bald metaphorischen, bald zwischen beiden Bedeutungen schwankenden Gebrauch des Vokabulars aus dem Finanzwesen. Er verwandelt diesen Wortchatz geradezu in ein Präzisionsinstrument zur Beschreibung der unterschiedlichen Stufen der geistigen Distanzierung von jenen Werten. So gelingt es Seneca, einen besonders bezeichnenden Aspekt des römischen Alltagslebens – der sich dem philosophischen Einfluß vielleicht am enstschiedensten widersetzt – zu vergeistigen.

Nachdem die ersten beiden Kapitel das Verhältnis des Einzelnen zu Zeit und Raum geklärt hatten, stand nun die Beziehung zum Eigentum im Vordergrund. Diese inhaltliche Problematik erhellt Seneca an einem grundlegenden formalen Aspekt: dem Umgang mit dem Wort im Wechselspiel zwischen konkreter und metaphorischer, landläufiger und philosophischer Bedeutung. Der für die Römer in ihrer Lebenspraxis wie in ihrem Rechtsdenken zentrale Begriff des Eigentums ist ein Testfall für die radikale Veränderung des Denkens im Zeichen der Philosophie. Im Rückblick erkennt man, daß Seneca nicht zufällig schon im ersten Brief die römischen Eigentumsbegriffe verwendet, um sie im Zeichen philosophischen Denkens neu zu definieren. Er faßt die Problematik an der Wurzel. Für alles Folgende wichtig ist die Einsicht, daß ein bewußter Umgang mit den Mitteln der Sprache eine entscheidende Voraussetzung für eine philosophische Lebensgestaltung ist. Dabei ist die durchdachte Verwendung der Vokabeln – darum ging es in dem vorliegenden Kapitel – eine erste, wichtige Stufe.

VON DER NACHFOLGE DES SOKRATES

Καὶ γὰρ τὸ μεμνῆσθαι Σωκράτους καὶ αὐτὸν λέγοντα
καὶ ἄλλου ἀκούοντα ἔμοιγε ἀεὶ πάντων ἥδιστον.
Denn des Sokrates zu gedenken, mag ich nun selbst von ihm reden
oder einem andern zuhören, ist mir immer das Erfreulichste.
Platon, *Phaidon* 58 d

Sokrates wäre nur ein großer pädagogischer Erwecker . . .
gewesen, wenn nicht die höchste Beglaubigung seiner Gewißheit
durch seinen freiwilligen Tod für das Gute hinzugetreten wäre.
Eduard Spranger (1954) 106

VORBEMERKUNG: SENECA-REZEPTION IM ZEICHEN DES SOKRATES

Die Bedeutung des Sokrates für Seneca[1] tritt am klarsten in seinem Sterben zutage, das in der Darstellung des Tacitus (*Annales* 15, 60–64) deutlich an Platons *Phaidon* erinnert. Wie Sokrates unterwirft sich Seneca einem ungerechten Urteil. Wie Sokrates führt er mit seinen Freunden Gespräche und tröstet sie mit philosophischen Gedanken. Anders als der platonische Sokrates spricht Seneca jedoch im Angesicht des Todes nicht vom Wesen der Seele und ihrer Trennung vom Leibe – diesen Zug hat Tacitus auf den Tod des Paetus Thrasea übertragen (*Annales* 16, 34); im Unterschied zu dem griechischen Vorbild tritt – der römischen Perspektive entsprechend – der Ruhmesgedanke stärker hervor,[2] und der innigst geliebten Gattin des Philosophen (vgl. *sibi unice dilectam*; *amore*) kommt eine ehrenvolle Rolle zu: Sie will ihren Mann in den Tod begleiten, ein Entschluß, den Seneca rühmt: „Mag die Standhaftigkeit in diesem so tapferen Sterben bei beiden gleich sein, aber dein Ende erstrahlt in herrlicherem Glanz“ (*Sit huius tam fortis exitus constantia penes utrosque par, claritudinis*

---

[1] Verändert nach: Verf. (2001) 261–279; stärker politisch interessiert: Isnardi Parente (2000).

[2] *Imaginem vitae suae relinquere* 15; 62; *gloriae* 63. Seneca selbst beschreibt das würdige Sterben eines Bekannten in *epist.* 77: gewissermaßen eine Vorstudie für seinen eigenen Tod; ähnlich *epist.* 93.

plus in tuo fine), Nero jedoch verhindert Paulinas Untergang (selbst diese Anwandlung von Milde entbehrt nicht der Grausamkeit). Ausdrücklich stellt Tacitus die Verbindung zum Tod des Sokrates her, indem er das von Seneca benutzte Gift als dasjenige kennzeichnet, das die Athener bei Hinrichtungen benutzten. Hier weist Tacitus auf Senecas Sokrates-Nachfolge hin; zugleich aber wird klar, daß es sich nicht um „Inszenierung" handelt, da Seneca zuerst versucht, sich nach römischem Usus die Adern öffnen zu lassen, und erst, als dieses Mittel versagt, zum Schierling greift; (auch dieser tut übrigens zunächst keine Wirkung – erst das heiße Bad führt zum Tode). Wenn Seneca seinen Freunden sagt, er hinterlasse ihnen (statt des ihm vom Kaiser verwehrten Testaments) das Bild seines Lebens (*imago vitae*:[1] in Anlehnung an die Vorstellung römischer Ahnenbilder), so werden die Freunde und Schüler zu geistigen Erben und „Nachkommen" (wir greifen dieses Thema später wieder auf). Damit ist ein entscheidender gemeinsamer Zug von Seneca und Sokrates festgehalten: Es geht darum, daß Philosophie ins Leben eingehe. Schon früh ist also Seneca im Zeichen des Sokrates gedeutet worden.

In der bildenden Kunst kommt die Verbundenheit Senecas mit Sokrates in einer antiken Doppelherme[2] (im Besitz der Staatlichen Museen, Berlin) zum Ausdruck, die beide Denker janusköpfig miteinander verbindet. Handelt es sich bei dem Auftraggeber dieses Werkes und bei Tacitus um nachträgliche Deutungen, oder lassen sich in Senecas Schriften Anhaltspunkte für eine solche Interpretation finden? Es wird sich zeigen, daß beide genannten Beispiele der Seneca-Rezeption ihre innere Berechtigung haben.

Allein schon die Wahl der literarischen Genera – *dialogi*[3] und *epi-*

---

[1] Dazu Schönegg (1999) 25–31; 19–24 (Tacitus und Seneca); zu Tod und Selbstmord Griffin (1976) 367–391.

[2] Schefold (1997) 178 f. mit Abbildung 224. Es handelt sich um eine verkleinerte Kopie (vom Anfang des 3. Jh.) nach einem wohl um 62 n. Chr. geschaffenen realistischen Bildnis. Als Doppelherme in der Zusammenstellung mit Sokrates entstand das Original erst nach Senecas Tod (65 n. Chr.). Dazu jetzt Zanker (1998) 54–58 mit Abb. 9 und 10 vor Seite 49; Die Parallelisierung mit Sokrates bot sich auch später an: So verfaßte um 1440 der Florentiner Giannazzo Manetti eine *Vita Socratis et Senecae*, in der beide Philosophen als Märtyrer ihrer Überzeugungen dargestellt wurden. Zu Bildern von Senecas Tod (Rubens, Poussin, Giordano) nicht ohne engen Bezug zu zeitgleichen Bildern vom Tod des Sokrates: Löhneysen (1995) 201–259, hier 225–231 mit Abbildungen 8 und 10; Zanker (1998), mit Abb. 1–8. Der Verfasser dankt Reinhard Häußler für wertvolle Hinweise.

[3] Zum Titel *Dialogi* Mazzoli (1997) 344.

stulae – deutet darauf hin, daß Senecas Philosophieren dialogisch orientiert ist (sind doch Briefe ein Gespräch zwischen Abwesenden und können ebensogut wie Senecas *dialogi* als „halbierte Dialoge" bezeichnet werden). So wenig wie Sokrates ist Seneca Systematiker (in dieser Beziehung dürfte er Sokrates besser verstanden haben als so mancher Platoniker).

LERNEN IM DIALOG (VIVA VOX ET CONVICTUS)

Wandlung zum Positiven. In den *Epistulae morales*, deren Spur wir hier zunächst folgen wollen, wie es Senecas und Sokrates' dialogischem Vorgehen entspricht, erscheint Sokrates schon an einer relativ frühen Stelle in maßgebender Funktion. Im sechsten Brief geht es um das lebendige Beispiel des Lehrers, das zum Fortschritt des Schülers mehr beitrage als viele Predigten. Der im ersten Satz angesprochene Prozeß der inneren Wandlung – „daß ich nicht nur gebessert, sondern gewandelt werde" (*me non emendari . . . tantum, sed transfigurari*: 6, 1) wird durch eine menschliche Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, die „wahre Freundschaft"[1] heißt, entscheidend gefördert. Wichtig ist das persönliche Gespräch und die Lebensgemeinschaft (*viva vox et convictus* 6, 5), da die Menschen ihren Augen mehr glauben als ihren Ohren. Durch bloßes Hören, sagt Seneca, wäre Kleanthes nicht zum Ebenbild Zenons geworden; vielmehr nahm er an dessen Leben teil und konnte beobachten und durchschauen, ob der Meister seine eigenen Lehren lebe. Die oben erwähnte Doppelherme drückt bildhaft die geistige Gemeinschaft und Verbundenheit aus, sie stellt das innere Wachstum des Jüngers am Meister im Bilde des Zusammenwachsens dar. Platon, Aristoteles und die übrigen Philosophen in all ihrer Unterschiedlichkeit, so fährt Seneca fort, haben mehr aus Sokrates' Charakter als aus seinen Worten gelernt. Die Schüler Epikurs sind nicht durch seine Vorträge, sondern durch das gemeinsame Leben mit ihm (*contubernium* 6, 6) zu geistiger Größe gelangt.[2] Ähnliches soll nun von Lucilius (dem Adressaten der *Moralischen Briefe*) und Seneca gelten. Dabei darf Lucilius nicht nur Nutznießer sein,

---

[1] Freundschaft bei Seneca: Lana (2001).

[2] Der Anschluß an den Lehrer fördert das Lernen vor allem im Anfangsstadium. Später soll der angehende Philosoph seine Erziehung selbst in die Hand nehmen.

er soll auch Seneca Nutzen bringen. Diese Haltung ruft unmittelbar Julius Stenzels[1] Worte in Erinnerung: „Für die Dialektik des Sokrates ... ist der gegenseitige Austausch des Wissens charakteristisch; niemand belehrt, niemand empfängt" (ebensogut – und vielleicht besser – könnte man sagen: Beide lehren und lernen zugleich). Auffällig ist, daß Seneca (zumindest was ihn und Lucilius betrifft) keine unmittelbare Lebensgemeinschaft, sondern Briefwechsel und Austausch von Büchern (zum Teil mit bestimmten Markierungen) im Sinne hat. Dabei ist an eine wahre Freundschaft ohne Eigennutz gedacht: Alle geistigen Entdeckungen des einen sollen sogleich dem Anderen mitgeteilt werden: „Ich aber will alles in dich überströmen lassen und freue mich darum, etwas zu lernen, um es lehrend weiterzugeben" (*Ego vero omnia in te cupio transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam*: 6, 4). Auch das edelste und heilsamste Wissen macht dem Briefschreiber keine Freude, wenn er es nicht weitergeben darf. Der schon in diesem Brief angedeutete Ansatz zu einer *vergeistigten* Form des Umgangs mit dem Lehrer wird in späteren Briefen zu der Vorstellung führen, man lebe unter den Augen dieses Lehrers. Sokrates erscheint in dem vorliegenden Brief (wie auch sonst oft bei Seneca) als wichtiges, aber nicht einziges *exemplum*. Der Lehrer braucht kein vollkommener Weiser zu sein, da Senecas Zeit, wie er sagt, arm an solchen Gestalten ist.[2] Um so wichtiger ist freilich die geistige Republik, zu welcher der Zugang ständig offensteht.

Gegenbeispiel: Gefahren des Hoflebens. Gemeinsames Streben zusammen mit einem edlen Gesprächspartner kann zu einer positiven Charakterentwicklung führen; Seneca kennt aber auch den entgegengesetzten Vorgang. Gleich der nächste Brief (7) beschreibt die Korrumpierbarkeit des Menschen durch schlechte Gesellschaft.[3] Wer innerlich nicht gefestigt ist (*tener animus* 7, 6), paßt sich leicht der Masse an. Sogar ein Sokrates, ein Cato oder ein Laelius (also die Besten) hätten unter dem Einfluß der Menge ihre Charakterstärke einbüßen können. Dieses extreme Beispiel ist nicht als Kritik an Sokrates und seinesgleichen zu verstehen, sondern soll in seinem Überredungszusammenhang dem Schüler die Dringlichkeit des inneren Rückzugs vor Augen führen.

---

[1] Stenzel (1927) 829.

[2] Im Unterschied zum Athen der Schüler des Sokrates oder auch zu dem Rom des älteren Cato (*De tranquillitate animi* 7).

[3] *Tranquillitati tamen inimicus est comes perturbatus et omnia gemens* (*De tranquillitate animi* 7).

Dazu eine Bemerkung: Für den alternden Seneca ist der innere Rückzug mit dem äußeren Rückzug aus der Politik verbunden. Die Schrift *De otio*[1] verteidigt – entgegen den bekannten stoischen Grundsätzen – auch für den Stoiker das Recht, sich den Staatsgeschäften zu entziehen. Soll der Weise sich etwa einem Staatswesen zur Verfügung stellen, das einen Sokrates verurteilt (*De otio* 32)? Hier scheint Seneca zu ahnen, daß ihm ein ähnliches Los bevorsteht. Die Parallele ist mit Händen zu greifen. Im fünften Buch *De beneficiis*[2] berichtet Seneca eine Anekdote von der Weigerung des Sokrates, an den Hof des Königs Archelaos[3] von Makedonien zu kommen. Die Begründung, Sokrates wolle vom König keine Wohltaten annehmen, die er ihm nicht in gleicher Weise vergelten könne, wird von dem Römer auf eine andere Ebene verschoben: Er hätte dem König ja das Regieren beibringen können. Hier mag Senecas Nero-Erfahrung mitschwingen. Denn der Schluß ist pessimistisch: Sokrates hat sich der freiwilligen Sklaverei des Hoflebens entzogen. Wieder sind eigene Erfahrungen des Autors unterschwellig gegenwärtig, und die Parallele zwischen Seneca und Sokrates ist offenkundig. Doch zurück zu den Lucilius-Briefen!

Der sechste und der siebte Brief legen in antithetischer Form den Grund für eine philosophische Existenz. Bei der Wahl des geistigen Umgangs, der den Einzelnen zum Guten wandeln soll, kommt Sokrates eine leitende Funktion zu.

Selbsterziehung. Diese führende Rolle des *amicus* schließt noch einen weiteren Aspekt ein. Der sechste Brief gipfelt in dem Satz: „Ich habe angefangen, mir ein Freund zu sein“ (*Amicus esse mihi coepi*). Der Schüler kann im Laufe der Zeit sein eigener Freund und Lehrer werden. In *De beneficiis* wird dies an dem Verhältnis zwischen Sokrates und Platon verdeutlicht: Platon ist Sokrates für alles dankbar, was er von ihm gelernt hat. Das führt Seneca zu der Frage: Warum sollte Sokrates nicht sich selbst dafür dankbar sein, daß er sich selbst belehrt hat (*De beneficiis* 5, 7)? Der Satz ist paradox, und Seneca weist ihn letzten Endes zurück, aber das Motiv „Selbstunterricht“ hat Bestand, zumal Seneca in seinen Briefen das Lehrer-Schüler-Verhältnis zunehmend vergeistigt.

---

[1] Wohl 62 entstanden, als Seneca sich aus der Politik zurückzog.

[2] Entstanden nach *De vita beata* und vor 62.

[3] Vgl. (weniger ausführlich) Diogenes Laertios 2, 25; eine andere Anekdote bei Cicero, *Tusculanen* 5, 35 (nach Platons *Gorgias*).

SIEG ÜBER GEFANGENSCHAFT UND TOD

Furchtlosigkeit. Vom Thema des gemeinsamen Lebens ist nur ein Schritt zum Thema „Tod“. Im dreizehnten Brief sagt Seneca, der Schierling habe Sokrates groß und das Schwert habe Cato frei gemacht.[1] Ein solcher Tod adelt das Leben (*epist.* 13, 14). Dagegen verhält sich, wer sich bis zum letzten Augenblick der Mehrung seines Vermögens widmet, nicht seinem Alter entsprechend. Ein positives Gegenbeispiel wäre, so möchte man als Leser hier ergänzen, Senecas eigener Umgang mit seinem Tod im Anschluß an Sokrates. Das Thema der inneren Unabhängigkeit wird im 28. Brief näher ausgeführt werden.

Zuvor aber verweilt Seneca im 24. Brief bei der Gefangenschaft und dem Tod des Sokrates. Zusammen mit Rutilius, Metellus, Mucius Scaevola und Cato erscheint Sokrates als Beispiel für Furchtlosigkeit: „Im Kerker disputierte Sokrates und wollte diesen nicht verlassen, obwohl man ihm eine Fluchtmöglichkeit versprach. Er harrte dort aus, um den Menschen vor zwei sehr schlimmen Dingen die Furcht zu nehmen: Tod und Kerker“ (*epist.* 24, 4).

Der Tod kein Übel. Beim Wunsch nach einem sittlich guten Leben sind Dinge wie die Todeswunde Catos und der Schierlingskelch des Sokrates inbegriffen (*epist.* 67, 7). Sokrates, dem nichts Übles zustoßen kann,[2] ist hier eines von mehreren Beispielen (darunter Epikur, der solche Situationen sogar genießt).

Ablehnung des Selbstmordes. Als Beispiel für Geduld[3] und Verzicht auf

---

[1] Überliefert ist *confecit*; Sabbadini erklärt: *Socratem abripuit, magnum fecit.* Denkbar ist auch Korruptel aus *effecit.*

[2] Vgl. *De providentia* 3: Sokrates ist es nicht schlecht ergangen, als er den Schierling trank und mit seinen Schülern disputierte; er war vielmehr in einer beneidenswerten Lage.

[3] Die Geduld des Sokrates hebt Seneca auch sonst hervor: Komödienscherze nahm der Philosoph freundlich auf und lachte, als Xanthippe ihn mit Schmutzwasser übergoß (*De constantia sapientis* 18). Seine Beherrschung des Zornes wird in *De ira* beschrieben: Keiner bekam seinen Zorn zu spüren; wenn er zornig war, redete er leiser und weniger (*De ira* 3, 13). Als er einen Faustschlag erhielt, sagte er nur, es sei bedauerlich, daß man nie wisse, wann man einen Helm aufzusetzen habe, bevor man ausgehe. (*De ira* 11). Zu einem Sklaven sagte er: „Ich würde dich schlagen, wenn ich nicht zornig wäre“. So ermahnte er sich selbst und verschob die Vermahnung des Sklaven auf einen ruhigeren Augenblick. Zorn würde die sprichwörtliche Unveränderlichkeit von Sokrates’ Gesichtsausdruck beeinträchtigt haben (*De ira* 2, 6); zur Gelassenheit seiner Miene s. auch *Consolatio ad Helviam* 13; zur sokratischen Ironie: Sokrates deutete einen Wunsch nur indirekt an: „Ich hätte mir einen Mantel gekauft, wenn ich Geld gehabt hätte“ (*De beneficiis* 7, 24). Natürlich wetteiferten seine Freunde

voreiligen Selbstmord[1] figuriert Sokrates im 70. Brief: Er hätte sich im Gefängnis ja zu Tode hungern können, um sich der Hinrichtung zu entziehen, aber er harrte aus, um das Gesetz zu erfüllen und mit seinen Freunden philosophische Gespräche zu führen (*epist.* 70, 9).

Die Bedeutung des Buches. Das im vierundzwanzigsten Brief besonders eingehend beschriebene Beispiel, Cato der Jüngere, bestätigt die geistige Vorbildfunktion des Sokrates: Nach Senecas Worten soll Cato in seiner letzten Nacht „Platons Buch" (den *Phaidon*) gelesen haben, während ihm zu Häupten das Schwert bereit lag. Hier wird das Buch ausdrücklich als wichtiges Instrument bezeichnet (*epist.* 24, 6): Das Buch macht es ihm möglich, den Tod zu wollen (*ut vellet mori*), das Schwert, ihn zu vollziehen (*ut posset*). Das Wollen ist extrem gesteigert: Die Ärzte verbinden die Wunde, doch Cato reißt sie auf. Das philosophische Zusammenleben ist vergeistigt: Der Kontakt mit dem Vorgänger oder Lehrmeister – Sokrates – vollzieht sich über das Buch. Hier reflektiert Seneca auch kritisch über seinen brieflichen Kontakt mit Lucilius und versucht, den Freund vom Lesen des Briefes zum Lesen in seinem eigenen Leben zu führen (*malo te legas quam epistolam meam: epist.* 24, 21). Dann nämlich wird offenbar, daß der so gefürchtete Tod nur die letzte Stufe eines einzigen langen Sterbens ist. Im 24. Brief geht es darum, nicht mit Worten, sondern mit Taten zu philosophieren (*epist.* 24, 15): „Denn dies ist das Schimpflichste, was man uns vorzuwerfen pflegt, daß wir philosophisch reden, statt philosophisch zu handeln" (*Hoc enim turpissimum est, quod nobis obici solet, verba nos philosophiae, non opera tractare*).

SELBSTERKENNTNIS

Innere und äußere Stetigkeit. Im 28. Brief erscheint Sokrates, wie es seinem Wesen entspricht, als Mahner zur Selbsterkenntnis. Prüfsteine sind die äußere und innere Stetigkeit. Seneca legt Sokrates die Mahnung in den Mund, sich von Ortsveränderungen keine Besserung

dann, ihm einen solchen zu schenken. Zu seiner Fähigkeit, sich im Spiel mit Kindern zu entspannen: *De tranquillitate animi* 15.

[1] In Platons *Phaidon* lehnt Sokrates den Selbstmord ab: Es gelte auf dem Posten auszuharren, auf den uns die Gottheit gestellt hat. Zum Verzicht auf Selbstmord siehe unten Seiten 110, Anm. 1; 119, Anm. 1.

des eigenen Seelenzustandes zu erhoffen (*epist.* 28, 2): „Du mußt deinen Sinn ändern, nicht den Himmelsstrich" (*animum debes mutare, non caelum*; vgl. auch Seneca, *epist.* 2; siehe hier Seiten 24 ff.). Wichtiger ist, wer du bist, als wohin du kommst (*epist.* 28, 4). Man soll freilich harte Proben nicht unbedingt aufsuchen.

Umdeutung von Werten der antiken Gesellschaft: Freiheit und Adel. Sokrates ist mit dreißig Tyrannen[1] fertig geworden (*epist.* 28, 8). Der Sklavensinn ist immer nur ein und derselbe, wer ihn überwindet, ist frei, gleichgültig wie groß die Zahl der Herrschenden ist. Hier weist Sokrates den Weg zu innerer Unabhängigkeit. Am Ende des Briefes steht unüberhörbar die Mahnung zur Selbsterkenntnis (*epist.* 28, 10): „Überführe dich selbst, erforsche dich" (*Te ipse coargue, inquire in te*).

Sokrates führt zu einem neuen Verständnis der Freiheit, ja zu wahrem Adel. So deutet Seneca Werte der antiken Gesellschaft um und verinnerlicht sie (*epist.* 44, 3): „Sokrates war kein Patrizier; Kleanthes zog Wasser aus dem Brunnen und verdingte sich, um einen Garten zu bewässern. Wenn man „Adel" richtig versteht, kam Platon nicht als Vornehmer zur Philosophie, sondern wurde es durch sie." Geburtsadel ist durch Geistesadel ersetzt: „Sie alle sind deine Vorfahren, wenn du dich so verhältst, daß du ihrer würdig bist." Auch ein Freigelassener kann (folgt er Sokrates nach) mitten unter Freigeborenen der einzig Freie sein (*epist.* 44, 6). Nicht als wolle der Stoiker die Vorstellungen „umkehren"![2] Vielmehr stellt er sie vom Kopf wieder auf die Füße.

DIALOG MIT DEN GROßEN

Ehrerbietung ohne Sklavensinn. Die Lebensgemeinschaft mit den Philosophen der Vergangenheit ist trotz ihrer vergeistigten Form anschaulich vorgestellt: Cato, Laelius, Sokrates, Plato, Zeno und Kleanthes nimmt der Sprecher mit größter Ehrerbietung als Gäste bei sich auf (*epist.* 64, 10) und erhebt sich vor ihnen von seinem Sitz, als handle es

---

[1] In *De tranquillitate animi* 3 erscheint Sokrates unter den dreißig Tyrannen als freier Mensch (*inter triginta dominos liber*). Er ist ein lebender Vorwurf an diejenigen, die sich auf Grund ihres Reichtums von den Tyrannen besonders bedroht fühlen (sie haben falschen Werten gehuldigt).

[2] Schönegg (1999) 219.

sich um Konsuln oder Praetoren. Die Verehrung ist hier nicht Selbstzweck, sondern letztlich ein Weg, um die eigene Entwicklung zu späterer geistiger Selbständigkeit zu fördern.[1]

Werde wesentlich! Der 71. Brief mahnt Lucilius, über die „Elementarschule" der Philosophen hinauszublicken (*epist.* 71, 6); reduzieren doch diese das Großartigste, was es gibt, auf Silbenstechereien. So drükken sie den Geist herab und zermürben ihn durch das Erlernen von Kleinkram. Es gilt, den großen Entdeckern philosophischer Gedanken ähnlich zu werden, nicht denen, die sie bloß lehren und alles tun, um die Philosophie nur schwierig statt groß erscheinen zu lassen. Sokrates aber hat die ganze Philosophie auf das sittliche Verhalten ausgerichtet (*epist.* 71, 7 *totam philosophiam revocavit ad mores*)[2] und das Unterscheiden von Gut und Böse für die höchste Weisheit erklärt. Solchen Lehrmeistern mit dem Blick für die wesentlichen Fragestellungen gilt es zu folgen.[3]

Sokrates als Sprecher. Im Anschluß daran läßt Seneca Sokrates eine Rede halten:[4] „Folge jenen Männern, sofern ich irgendeinen Einfluß auf dich habe, damit du glücklich wirst, und laß es geschehen, daß du irgendwelchen Leuten töricht erscheinst. Mag, wer da will, dich beschimpfen und kränken, dir wird dennoch nichts widerfahren, wenn nur die Tugend bei dir ist. Wenn du glücklich sein willst (so sagt er), ein guter Mensch guten Gewissens, so laß zu, daß dich jemand verachte." Solches wird keiner leisten können, außer wer selbst schon vorher alles verachtet, wer alle Güter für gleich hält, weil es kein Gut ohne das sittlich Gute gibt und das sittlich Gute in allen gleich ist. Ein Wechselgespräch erläutert diese Gleichheit aller Güter an

---

[1] Geistiger Dialog mit den Besten: *epist.* 62, 2. Vgl. die Erzählung über Aeschines, unten S. 64.

[2] Vgl. Demetrios von Byzanz bei Diogenes Laertios 2, 21 und natürlich Cicero, *Academica* 1, 4, 15; *Tusculanen* 5, 4, 10–11; *De re publica* 1, 10, 15.

[3] Seneca betont an Sokrates natürlich den Ethiker, er kennt aber auch den Aporetiker (und sogar den 'Physiker') und vermag so unser Bild vom Fortwirken des Sokrates zu bereichern (s. unten, Abschnitt 7 b). Schon Stenzel (1927) 832 hatte darauf hingewiesen, *physis* umfasse Natur *und* Kultur, was heute vielleicht in Erinnerung gerufen zu werden verdient. Wir sollten die (unter dem Einfluß eines bestimmten Sokrates-Bildes erfolgte) Trennung beider Bereiche nicht unbesehen auf Sokrates zurückprojizieren; daher ist auch die Annahme einer „Entwicklung" vom Physiker zum Ethiker schon im Ansatz angreifbar. Gegen eine solche Entwicklung (mit anderer Begründung) Döring (1998), bes. 153–155.

[4] Treffend spricht Armisen-Marchetti (1989) 258 vom *théâtre intérieur de Sénèque.* Zu Personifikationen und fingierten Reden ebd. 253 f.

Beispielen, vor allem aus dem Leben des jüngeren Cato; Sokrates erscheint hier als der Prototyp des Philosophen der Tat. Zugleich läßt ihn Seneca mit dem Leser in einen Dialog eintreten. Das Gespräch ist die angemessene Form für sokratisches Philosophieren. Wir werden diesen Gesichtspunkt später in den *dialogi* weiter verfolgen.

„RÖMISCHE“ ZÜGE: RUHMESGEDANKE UND KAMPFGEIST

Sokrates ist auch im Gefängnis glücklich (*epist.* 71, 17). Indem er das Unrecht, das man ihm antun wollte, nicht als solches auffaßte,[1] nahm er dem Gefängnis die Schande.[2] Sein Los ist nicht zu beweinen, sondern hoch zu rühmen.[3] Er ist ferner ein Beispiel späten Ruhmes (*epist.* 79, 14): Letzten Endes kann keine Vortrefflichkeit verborgen bleiben“ *nulla virtus latet* (*epist.* 79, 17). Seneca bewundert an Sokrates seine Verachtung äußerer Ehren: „Ich werde dann ganz besonders bedenken, daß ich nur ein Mensch bin, wenn man mich allerseits als Gott bejubelt“ (*Me hominem esse tum maxime cogitabo, cum deus undique consalutabor: De vita beata* 25). Der Ruhmesgedanke ist für den Römer dennoch wichtig; Seneca verbindet ihn vorsichtig mit Sokrates,[4] und zwar zusammen mit anderen typisch römischen Themen: Im 98. Brief ermutigt Seneca Lucilius durch Appell an den römischen Kampfgeist und die Vorstellung, alles scheinbar Schreckliche könne besiegt werden: Scaevola überwand das Feuer, Regulus das Kreuz, Sokrates das Gift, Rutilius das Exil, Cato den gewaltsamen Tod. Folgerung: „Auch wir wollen etwas besiegen“ (*Et nos vincamus aliquid: epist.* 98, 12). In demselben Brief fällt das Stichwort „Philosophie in der Praxis lernen“ (*philosophiam in opere discere: epist.* 98, 17); so erhielt auch der römische Redner und Politiker seine Ausbildung: mitten in der Praxis. Zugleich aber schwingt der römische Gedanke der *magna mors* mit, und der Tod wird zur Krönung des Philosophenlebens. Doch im Unterschied zu den altrömischen Formen des Lehrens und Lernens ist Senecas Sokrates-Nachfolge vergeistigt, durch Bücher vermittelt. Sokrates ist kein äußerer, sondern ein „innerer“ Lehrer.

---

[1] *De constantia sapientis* 7.
[2] Vgl. *Consolatio ad Helviam* 13.
[3] *De tranquillitate animi* 15.
[4] Der Ruhm des Sokrates macht auch seinen Vater Sophroniskos bekannt (*De beneficiis* 3, 32).

ZUSAMMENFASSUNG IN EINEM „SPÄTEN“ BRIEF

Der 104. Brief faßt – im Einklang mit seiner relativ „späten“ Stellung im Werk – viele der bisher behandelten Gesichtspunkte zusammen. Einem Manne, der sich beklagte, seine Reisen hätten ihm nichts genützt, soll Sokrates geantwortet haben: Du hast es nicht besser verdient; denn du reistest in deiner eigenen Gesellschaft. Hier kommt Seneca auf ein Thema zurück, das er schon im 2. und 28. Brief behandelt hatte. Die Konsequenz: Heile deinen Reisebegleiter, d.h. dich selbst (*epist.* 104, 20). Halte dich an bessere Menschen: Cato, Laelius, Tubero, Sokrates, Zenon. Der eine wird dich lehren zu sterben, wenn es nötig ist, der andere, bevor es nötig ist. Chrysipp und Poseidonios werden dir göttliches und menschliches Wissen vermitteln und dir befehlen, tätig zu sein und nicht nur gescheit daherzureden. In demselben Brief stellt Seneca seinem Leser Sokrates als Beispiel vor Augen (*epist.* 104, 27). Sokrates hat Schwerstes ertragen: Armut, Kriegsdienst, häuslichen Ärger, die Dreißig Tyrannen, Anklage wegen Religionsfrevels und jugendgefährdenden Verhaltens, Kerker und Gift. Dennoch ließ er sich nicht beirren und blieb stets ausgeglichen. Auch Cato war „nicht weniger unerschrocken als Sokrates“ (*epist.* 104, 29). Hier unterstreicht Seneca wieder die geistige Nachfolge.

Kurz: In den *Moralischen Briefen* ist Sokrates weit mehr als bloß eines unter vielen *exempla*. Auch für andere exemplarische Gestalten, besonders für Cato, ist er ein ständiger Bezugspunkt. Er dient als Vorbild für die Vergeistigung der Werte der antiken Gesellschaft (Freiheit, Adel, Furchtlosigkeit, Gesetzestreue) und auch spezifisch römischer Züge (Ruhmesstreben und Kampfgeist). Als innerer Gesprächspartner und Begleiter durchs Leben, in dessen Gesellschaft der Lernende sich allmählich zum Besseren wandelt, ist Sokrates die Verkörperung des Lehrers und des wahren Freundes.Vor allem aber erfüllt er seine wesentliche Rolle als ständiger Mahner zur Selbsterkenntnis.

Zwar ist Senecas Beziehung zu Sokrates wie zu den römischen Vorbildern eine lebenspraktische, doch verharrt sie nicht in sokratischer Mündlichkeit. Anders als bei Sokrates treten bei Seneca Bücher als vermittelnde Instanzen auf: Catos Beziehung zu Sokrates ist durch Lektüre von Platons *Phaidon* vermittelt; Senecas Beziehung zu Lucilius ist nicht buchstäblich als *contubernium* – Zusammenleben unter einem Dach – aufzufassen, sondern durch Briefwechsel und Austausch von Büchern vermittelt. Diese Form entspricht nicht nur Senecas kulturgeschichtlicher Situation in dem vom Buch geprägten römischen

Geistesleben, sondern sie gewährleistet auch dem Adressaten ein Höchstmaß an innerer Freiheit. Andererseits gibt es auch eher archaisch anmutende Züge: Wird doch schon zu einem frühen Zeitpunkt im Briefwechsel kein Hehl daraus gemacht, daß zu den Voraussetzungen der erstrebten Wandlung eine gewisse Ehrfurcht vor den großen Menschheitslehrern gehört. Durch die Vielzahl der genannten Lehrer wird hier freilich einem einseitigen Personenkult (wie ihn z.B. der Epikureer Lukrez kennt) gegengesteuert. Bei genauerem Zusehen ist Seneca also in dieser Beziehung moderner als Lukrez. Anschaulich schildert er den Inhalt des Wandlungsprozesses und die Eigenart geistigen Austauschs im Unterschied zum materiellen: Aeschines will Schüler des Sokrates werden; da er kein Geld hat, bietet er „sich selbst" an. Sokrates erklärt hinwiederum: „Ich werde dich dir gebessert zurückgeben" (*De beneficiis* 1, 1, 8).

SENECAS NÄHE ZU SOKRATES IN DEN DIALOGI

Verschwimmen der Grenzen. Das Bild, das Senecas übrige Schriften vermitteln, liefert außer farbigen Anekdoten aus doxographischer Tradition (Sokrates als Verkörperung unterschiedlicher Tugenden; s. S. 58, Anm. 3) auch einen Schlüssel zum Wesen von Senecas Sokrates-Nachfolge.

Eine Kernstelle ist die Rede des Sokrates in *De vita beata*, ein Aufruf zur Selbsterkenntnis, der an Jesu Wort vom Splitter im Auge des Nächsten und vom Balken im eigenen Auge erinnert (*De vita beata* 27). Hier verschwimmen die Grenzen: Im Schlußteil von *De vita beata* läßt sich nicht immer eindeutig feststellen, ob Sokrates oder Seneca spricht. Das ist nicht nur eine Frage einzelner Lesarten, sondern entspringt literarischer Absicht. In §25 ist Sokrates klar als der Sprecher gekennzeichnet (hier geht es um das Bedenken der eigenen Sterblichkeit im Augenblick des größten Erfolges: Selbsterkenntnis im delphischen Sinne ist Erkenntnis der sterblichen Menschennatur). Im folgenden Paragraphen stellt Seneca selbst zur Wahl, ob hier Sokrates oder ein anderer (der die gleiche Einstellung gegenüber irdischen Dingen für sich beanspruchen kann), der Sprecher ist (26): *Nihil magis, Socrates inquit, aut aliquis alius cui idem ius adversus humana atque eadem potestas est, persuasi mihi.* „Von nichts bin ich tiefer überzeugt – so sagt Sokrates oder ein anderer, der gegenüber den irdischen Dingen dasselbe Recht, dieselbe Vollmacht hat." Hier geht es darum, das eigene Leben nicht

nach den Meinungen der Anderen auszurichten. Die Menschen, die dem Philosophen schaden wollen, schaden nur sich selbst. Der 27. Paragraph schließlich zeigt, daß Sokrates sein Gefängnis, indem er es betrat, geläutert und geadelt hat. Hier erwähnt Seneca die bekannten Angriffe auf seinen eigenen Lebenswandel: „Warum wohnt dieser Philosoph komfortabler, warum speist er üppiger (als andere, also: zu üppig)?" (*Quare hic philosophus laxius habitat, . . . lautius cenat?*). Platon und Aristoteles hat man Geldgier vorgeworfen, Sokrates (sofern der Text hier korrekt ist) seine Liebe zu Alkibiades und Phaidros. In diesem Paragraphen ist wohl Sokrates der Sprecher, mit *hic philosophus* aber ist Seneca gemeint. Beide Gestalten fließen ineinander. Dies ist weder ein literarischer Mangel noch Hybris. Es ist die logische Konsequenz aus dem *contubernium* mit dem großen Lehrer, einer durch Buch-Überlieferung mitgeprägten Fern-Jüngerschaft, deren literarischer Charakter nicht Zeichen von Mittelbarkeit oder Schwäche ist, sondern ein offenes Bekenntnis zur eigenen Epoche. Seneca versucht erfolgreich, den Gefahren seiner Zeit durch sinnvolle Verwendung der modernen Kommunikationsmittel zu widerstehen. Der durch das Buch vermittelte ständige Dialog mit dem Bücherfeind Sokrates erlaubt ihm, frei zu werden und sein eigenes Wesen zu entwickeln und zu behaupten.

Sokrates als Dialektiker. Im übrigen wäre es einseitig zu sagen, Seneca habe in Sokrates nur den ethischen Lehrer gesehen. Der Römer, in Dialektik[1] besser beschlagen als vielfach angenommen wird, kennt durchaus den Eristiker Sokrates. Die Beschreibung der idealen Gesellschaft für den Jünger der Philosophie führt treffend Sokrates als den Meister des Disputierens ein:[2] „Mit Sokrates dürfen wir disputieren, mit Karneades zweifeln, mit Epikur die Ruhe genießen, mit den Stoikern die Menschennatur besiegen, mit den Kynikern diese übersteigen und zusammen mit der Natur des Alls gleichzeitig in die Gemeinschaft aller Zeiten eintreten" (*Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere, cum rerum natura in consortium omnis aevi pariter incedere:*

[1] Zu einer neuen Würdigung von Senecas Kenntnis der Dialektik und Physik siehe demnächst Gregor Damschen (und andere), „Seneca" im neuen *Handbuch der lateinischen Literatur*, Bd. III.

[2] Treffend J. Lipsius zur Stelle: Disputare: *Nam hoc eius proprium, et semper ille* διαλογιστής *et inquisitor.*

De brevitate vitae 14). Seneca nennt Sokrates unter allen Philosophen an erster Stelle und hebt das Disputieren als seine spezifische Gabe[1] hervor. Bemerkenswert ist die Vergeistigung der Lebensgemeinschaft mit den Lehrmeistern als ein erster Schritt zu einer Lebensgemeinschaft mit den großen Denkern aller Zeiten und letztlich dem Einswerden mit der (göttlichen) Natur. Die hier erreichte Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen ist ohne das Buch als Medium nicht vorstellbar. Das wird in der Einzelausführung ganz deutlich. Die großen Weisen, mit denen wir vertrauten Umgang pflegen sollen (jetzt nennt Seneca andere – Zenon, Pythagoras, Demokrit, Aristoteles und Theophrast –, die meisten von ihnen keine reinen Ethiker, sondern auch an der Natur interessiert),[2] sind Tag und Nacht für uns zu sprechen, und wir gehen als glücklichere Menschen von ihnen als wir zu ihnen gekommen sind (*De brevitate vitae* 14). Keiner von ihnen wird dich zwingen zu sterben, aber er wird dich lehren, *wie* man stirbt. Keiner wird dir Zeit stehlen, jeder aber Zeit schenken. Du kannst von ihnen bekommen, so viel du willst. Warum spricht Seneca von *familiae* der Philosophen (*ibid.*, 15), nicht etwa von *sectae*? Seine irdischen Verwandten kann sich der Student der Philosophie nicht aussuchen; seine geistige Familienzugehörigkeit darf er selbst bestimmen. Im dritten Buch *De oratore* (3, 16, 61) hatte Cicero hervorgehoben, daß die unterschiedlichen Philosophenschulen (*quasi familiae*) alle von Sokrates abstammen. Schon Cicero[3] verwendet (ebd.) Verben der Fortpflanzung wie *orti* oder *proseminatae*. Die Titel „Vater“ (*parens philosophiae*: Cicero, *De finibus* 2, 1, 1), „Haupt“ und „Quelle“ (*fons et caput: De oratore* 1, 10, 43) kommen Sokrates im eminenten Sinne zu. Seneca (der sich als Glied in einer Kette von Traditionen philosophischer Lehrer sieht) gibt diesem Sprachgebrauch einen tieferen Sinn. Die Metaphorik von Vaterschaft und Familie ist die legitime römische Metamorphose des sokratisch-platonischen Eros, zugleich dessen Fortsetzung und Erneuerung im Wandel der Generationen. In einer von Überlieferun-

---

[1] Eine formale Würdigung (bes. Aristoteles, *Metaphysik* 12, 1078 b 17–31) sieht in Sokrates den Logiker und Dialektiker. Mit der skeptischen Tradition unterscheidet Cicero den Aporetiker Sokrates von späterer Dogmatik.

[2] Bei Cicero, *De oratore* 1, 10, 42 f. erscheinen die gleichen Namen: Pythagoras und Demokrit als Vertreter der *physici* präludieren den eigentlichen Philosophen, als deren Anführer Sokrates erscheint; in §43 figurieren dann die Stoiker als Experten der Disputierkunst, Aristoteles und Theophrast als Fachleute für Rhetorik.

[3] Cicero sieht eine Schattenseite am Wirken des Sokrates: die Trennung von Philosophie und Rhetorik.

gen geprägten Epoche erscheint Sokrates hier zugleich als ständiger Stifter und ständiger Überwinder von Philosophiegeschichte – als Befreier von bloßer Buchgelehrsamkeit, als Ursprung, schöpferische Potenz und bestmöglicher Dialogpartner. Man muß dafür dankbar sein, daß in der von Tyrannen regierten, aber kulturell fruchtbaren Epoche von Caligula bis Nero ein unabhängiger Geist wie Seneca sich so bewußt der sokratischen Herausforderung stellt.

Das vorliegende Kapitel klärt das Verhältnis des Lernenden zum Lehrer und zu der Tradition. Neu ist die Bedeutung des Buches als Medium und die Indirektheit der Schülerschaft bei Seneca. Dies ist ein Schritt zur inneren Emanzipation, die im nächsten Kapitel im Vordergrund stehen soll. Sprachlich bemerkenswert ist die weitgehende Vergeistigung von Wertvorstellungen der antiken Gesellschaft; hier leistet die Philosophie Vorarbeit für spätere Epochen.

VOM LEHREN UND LERNEN[1]

Discenda virtus est.
Seneca, *epist.* 123, 16

Seneca Lucilio suo salutem.

Id, de quo quaeris, ex îs est, quae scire tantum eo, ut scias, pertinet. Sed nihilominus, quia pertinet, properas nec vis exspectare libros, quos cum maxime ordino continentes totam moralem philosophiae partem. Statim expediam: illud tamen prius scribam, quemadmodum tibi ista cupiditas discendi, qua flagrare te video, digerenda sit, ne ipsa se impediat. (2) Nec passim carpenda sunt nec avide invadenda universa: per partes pervenietur ad totum. Aptari onus viribus debet nec plus occupari quam cui sufficere possimus. Non quantum vis, sed quantum capis hauriendum est. Bonum tantum habe animum: capies quantum voles. Quo plus recipit animus, hoc se magis laxat. (3) Haec nobis praecipere Attalum memini, cum scholam eius obsideremus et primi veniremus et novissimi exiremus, ambulantem quoque illum ad aliquas disputationes evocaremus, non tantum paratum discentibus, sed obvium. „Idem" inquit „et docenti et discenti debet esse propositum: ut ille prodesse velit, hic proficere." (4) Qui ad philosophum venit, cotidie aliquid secum boni ferat: aut sanior domum redeat aut sanabilior. Redibit autem: ea philosophiae vis est, ut non <solum> studentes, sed etiam conversantes iuvet. Qui in solem venit, licet non in hoc venerit, colorabitur; qui in unguentaria taberna resederunt et paullo diutius commorati sunt, odorem secum loci ferunt; et qui ad philosophum fuerunt, traxerint aliquid necesse est, quod prodesset etiam neglegentibus. Attende, quid dicam: neglegentibus, non repugnantibus. (5) „Quid ergo? non novimus quosdam, qui multis apud philosophum annis persederint et ne colorem quidem duxerint?" Quidni noverim? pertinacissimos quidem et adsiduos, quos ego non discipulos philosophorum, sed inquilinos voco. (6) Quidam veniunt ut audiant, non ut discant, sicut in theatrum voluptatis causa ad delectandas aures oratione vel voce vel fabulis ducimur. Magnam hanc auditorum partem videbis, cui philosophi schola deversorium otii sit. Non id agunt, ut aliqua illo vitia deponant, ut aliquam legem vitae accipiant, qua mores suos exigant, sed ut oblectamento aurium perfruantur. Aliqui tamen et cum pugillaribus veniunt, non ut res excipiant, sed ut verba, quae tam sine profectu alieno dicant quam sine suo audiunt. (7) Quidam ad magnificas voces excitantur et transeunt in affectum dicentium alacres vultu et animo, nec aliter concitantur quam solent Phrygii tibicinis sono semiviri

[1] Seneca, *epist.* 108; verändert nach: Verf. (2000).

et ex imperio furentes. Rapit illos instigatque rerum pulchritudo, non verborum inanium sonitus. Si quid acriter contra mortem dictum est, si quid contra fortunam contumaciter, iuvat protinus, quae audias, facere. Adficiuntur illis et sunt, quales iubentur, si illa animo forma permaneat, si non impetum insignem protinus populus, honesti dissuasor, excipiat: pauci illam, quam conceperant mentem, domum perferre potuerunt. (8) Facile est auditorem concitare ad cupidinem recti: omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum. Omnes ad omnia ista nati sumus: cum inritator accessit, tunc illa animi bona veluti sopita excitantur. Non vides, quemadmodum theatra consonent, quotiens aliqua dicta sunt, quae publice adgnoscimus et consensu vera esse testamur?

(9) Desunt inopiae multa, avaritiae omnia.
In nullum avarus bonus est, in se pessimus.

Ad hos versus ille sordidissimus plaudit et vitiis suis fieri convicium gaudet: quanto magis hoc iudicas evenire, cum a philosopho ista dicuntur, cum salutaribus praeceptis versus inseruntur, efficacius eadem illa demissuri in animum imperitorum? (10) „Nam“ ut dicebat Cleanthes, „quemadmodum spiritus noster clariorem sonum reddit, cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patentiore novissime exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit.“ Eadem neglegentius audiuntur minusque percutiunt, quamdiu soluta oratione dicuntur; ubi accessere numeri et egregium sensum adstrinxere certi pedes, eadem illa sententia velut lacerto excussiore torquetur. (11) De contemptu pecuniae multa dicuntur et longissimis orationibus hoc praecipitur, ut homines in animo, non in patrimonio putent esse divitias, eum esse locupletem, qui paupertati suae aptatus est et parvo se divitem fecit: magis tamen feriuntur animi, cum carmina eiusmodi dicta sunt:

Is minimo eget mortalis, qui minimum cupit.
Quod vult habet, qui velle quod satis est potest.

(12) Cum haec atque eiusmodi audimus, ad confessionem veritatis adducimur. Vel illi enim, quibus nihil satis est, admirantur, adclamant, odium pecuniae indicunt. Hunc illorum adfectum cum videris, urge, hoc preme, hoc onera relictis ambiguitatibus et syllogismis et cavillationibus et ceteris acuminis inriti ludicris. Dic in avaritiam, dic in luxuriam; cum profecisse te videris et animos audientium adfeceris, insta vehementius: veri simile non est, quantum proficiat talis oratio remedio intenta et tota in bonum audientium versa. Facillime enim tenera conciliantur ingenia ad honesti rectique amorem et adhuc docilibus leviterque corruptis inicit manum veritas, si advocatum idoneum nancta est. (13) Ego certe cum Attalum audirem in vitia, in errores, in mala vitae perorantem, saepe miseritus sum generis humani et illum sublimem altioremque humano fastigio credidi. Ipse regem se esse dicebat, sed plus quam regnare mihi videbatur, cui liceret censuram agere regnantium. (14) Cum vero commendare paupertatem coeperat et ostenderet quam quicquid usum excederet, pondus esset supervacuum et grave ferenti, saepe exire e schola pauperi libuit. Cum coeperat voluptates

nostras traducere, laudare castum corpus, sobriam mensam, puram mentem non tantum ab inlicitis voluptatibus sed etiam supervacuis, libebat circumscribere gulam ac ventrem. (15) Inde mihi quaedam permansere, Lucili: magno enim in omnia impetu veneram. Deinde ad civitatis vitam reductus ex bene coeptis pauca servavi. Inde ostreis boletisque in omnem vitam renuntiatum est: nec enim cibi, sed oblectamenta sunt ad edendum saturos cogentia, quod gratissimum est edacibus et se ultra quam capiunt farcientibus facile descensura, facile reditura. (16) Inde in omnem vitam unguento abstinemus, quoniam optimus odor in corpore est nullus. Inde vino carens stomachus. Inde in omnem vitam balneum fugimus; decoquere corpus atque exinanire sudoribus inutile simul delicatumque credidimus. Cetera proiecta redierunt, ita tamen, ut quorum abstinentiam interrupit modum servem et quidem abstinentiae proximiorem, nescio an difficiliorem, quoniam quaedam absciduntur facilius animo quam temperantur. (17) Quoniam coepi tibi exponere, quanto maiore impetu ad philosophiam iuvenis accesserim quam senex pergam, non pudebit fateri, quem mihi amorem Pythagorae iniecerit Sotion. Docebat, quare ille animalibus abstinuisset, quare postea Sextius. Dissimilis utrique causa erat, sed utrique magnifica. (18) Hic homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebat et crudelitatis consuetudinem fieri, ubi in voluptatem esset adducta laceratio. Adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae: colligebat bonae valitudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus. (19) At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium. Nulla, si illi credas, anima interit, ne cessat quidem nisi tempore exiguo, dum in aliud corpus transfunditur. Videbimus, per quas temporum vices et quando pererratis pluribus domiciliis in hominem revertatur: interim sceleris hominibus ac parricidii metum fecit, cum possent in parentis animam inscii incurrere et ferro morsuve violare, si in quo cognatus aliqui spiritus hospitaretur. (20) Haec cum exposuisset Sotion et implesset argumentis suis, „non credis“ inquit „animas in alia corpora atque alia discribi et migrationem esse quod dicimus mortem? Non credis in his pecudibus ferisve aut aqua mersis illum quondam hominis animum morari? Non credis nihil perire in hoc mundo, sed mutare regionem, nec tantum caelestia per certos circuitus verti, sed animalia quoque per vices ire et animos per orbem agi? (21) Magni ista crediderunt viri. Itaque iudicium quidem tuum sustine, ceterum omnia tibi in integro serva. Si vera sunt ista, abstinuisse animalibus innocentia est; si falsa, frugalitas est. Quod istic credulitatis tuae damnum est? Alimenta tibi leonum et vulturum eripio.“ (22) His ego instinctus abstinere animalibus coepi, et anno peracto non tantum facilis erat mihi consuetudo, sed dulcis. Agitatiorem mihi animum esse credebam, nec tibi hodie adfirmaverim, an fuerit. Quaeris, quomodo desierim? In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat: alienigena tum sacra amovebantur, sed inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia. Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat, sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii: nec difficulter mihi, ut inciperem melius cenare, persuasit. (23) Laudare solebat Attalus culcitam, quae resisteret corpori: tali utor etiam

senex, in qua vestigium apparere non possit. Haec rettuli ut probarem tibi, quam vehementes haberent tirunculi impetus primos ad optima quaeque, si quis[que] exhortaretur illos, si quis incenderet. Sed aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare, non vivere, aliquid discentium, qui propositum adferunt ad praeceptores suos non animum excolendi, sed ingenium. Itaque quae philosophia fuit, facta philo1ogia est. (24) Multum autem ad rem pertinet, quo proposito ad quamquam rem accedas. Qui grammaticus futurus Vergilium scrutatur, non hoc animo legit illud egregium

fugit inreparabile tempus:

vigilandum est; nisi properamus, relinquemur; agit nos agiturque velox dies; inscii rapimur; omnia in futurum disponimus et inter praecipitia lenti sumus: sed ut observet, quotiens Vergilius de celeritate temporum dicit, hoc uti verbo illum „fugit". [. . .]

(35) Sed ne et ipse, dum aliud ago, in philologum aut grammaticum delabar, illud admoneo, auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatae vitae trahendam, non ut verba prisca aut ficta captemus et translationes improbas figurasque dicendi, sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas, quae mox in rem transferantur. Sic ista ediscamus, ut quae fuerint verba, sint opera. (36) Nullos autem peius mereri de omnibus mortalibus iudico quam qui philosophiam velut aliquod artificium venale didicerunt, qui aliter vivunt quam vivendum esse praecipiunt. Exempla enim se ipsos inutilis disciplinae circumferunt nulli non vitio, quod insecuntur, obnoxii. (37) Non magis mihi potest quisquam talis prodesse praeceptor quam gubernator in tempestate nauseabundus. Tenendum rapiente fluctu gubernaculum, luctandum cum ipso mari, eripienda sunt vento vela: quid me potest adiuvare rector navigii attonitus et vomitans? Quanto maiore putas vitam tempestate iactari quam ullam ratem? Non est loquendum, sed gubernandum. (38) Omnia quae dicunt, quae turba audiente iactant, aliena sunt: dixit illa Platon, dixit Zenon, dixit Chrysippus et Posidonius et ingens agmen nostrum tot ac talium. Quomodo probare possint sua esse, monstrabo: faciant, quae dixerint. Quoniam quae volueram ad te perferre, iam dixi, nunc desiderio tuo satis faciam et in alteram epistulam integrum, quod exegeras, transferam, ne ad rem spinosam et auribus erectis curiosisque audiendam lassus accedas. VALE.

Seneca grüßt seinen Lucilius.

Das, wonach du fragst, gehört zu den Dingen, die zu wissen nur dazu dienlich ist, daß man sie weiß. Aber nichtsdestoweniger hast du es eilig, weil es dienlich ist, und willst nicht die Bücher abwarten, die ich gerade jetzt in Ordnung bringe[1] – sie umfassen den ganzen ethischen Bereich der

[1] Vgl. *epist.* 106, 2: *Scis enim me moralem philosophiam velle conplecti.*

Philosophie. Ich will das sofort erledigen; vorher aber will ich dir schreiben, wie du diesen deinen glühenden Lerneifer, der dich, wie ich sehe, erfaßt hat, ordnen mußt, damit er sich selbst nicht im Wege stehe. (2) Man darf nicht wahllos alles an sich reißen, gierig auf alles losgehen. Stück für Stück wird man endlich zum Ganzen gelangen. Es gilt, die Last den Kräften anzupassen und nicht mehr in Anspruch zu nehmen, als wir bewältigen können. Nicht so viel wie du willst, sondern so viel wie du fassen kannst, darfst du schöpfen. Sei nur guten Mutes: Du wirst so viel fassen können wie du willst. Je mehr der Geist aufnimmt, desto mehr erweitert er sich. (3) Ich kann mich erinnern, daß Attalus[1] uns (= mir) dies vorschrieb, als wir seine Schule belagerten und als erste kamen und als letzte fortgingen, und ihn sogar, wenn er spazieren ging, zu irgendwelchen Erörterungen herausforderten; dabei stand er seinen Schülern nicht nur bereitwillig zur Verfügung, sondern kam ihnen sogar entgegen. „Dem Lehrenden", so sagte er, „wie dem Lernenden muß dasselbe als Hauptziel gelten: daß der eine gewillt ist zu nützen und der andere, Fortschritte zu machen." (4) Wer zum Philosophen gekommen ist, möge täglich etwas Gutes mitnehmen: Er kehre entweder gesünder oder wenigstens für Heilung empfänglicher nach Hause zurück! Und er wird wirklich so zurückkehren; hat doch die Philosophie die Kraft, nicht allein denen zu helfen, die sich ihr ganz hingeben, sondern auch denen, die mit ihr nur umgehen. Wer sich dem Sonnenlicht aussetzt, wird ein wenig Farbe bekommen, auch wenn dies nicht seine Absicht war; Leute, die in einem Parfümladen gesessen und sich dort etwas länger[2] aufgehalten haben, nehmen den Duft des Ortes an; so müssen auch diejenigen, die beim Philosophen gewesen sind, notwendig etwas aufgesogen haben, das ihnen nützen kann, selbst wenn sie es vernachlässigen. Achte darauf, was ich sage: „Wenn sie es vernachlässigen" und nicht etwa: „Wenn sie sich dagegen sträuben." (5) „Was folgt daraus? Kennen wir nicht gewisse Leute, die viele Jahre beim Philosophen abgesessen haben, ohne daß die Philosophie auch nur im geringsten auf sie abgefärbt hat?" Wie sollte ich sie nicht kennen? Äußerst hartnäckige und beharrliche Leute, die ich nicht Schüler, sondern nur Mitbewohner der Philosophen nennen muß. (6) Gewisse Leute kommen, um zu hören, nicht zu lernen, ebenso wie es uns um des bloßen Vergnügens willen ins Theater zieht, um unseren Ohren den Genuß einer Rede, einer schönen Stimme oder eines Theaterstücks zu verschaffen. Du wirst sehen, daß ein großer Teil der Zuhörer so geartet ist, daß ihnen die Philosophenschule eine Raststätte für ihre Mußezeit ist. Sie gehen nicht darauf aus, dort irgendwelche Fehler abzulegen oder irgendeine Lebensregel zu empfangen, nach der sie ihren Charakter bilden[3] könnten, sondern sich einen Ohrenschmaus zu gönnen. Immerhin kommen auch einige mit

---

[1] Stoiker, Lehrer Senecas, unter Tiberius aus Rom verbannt.

[2] Oder: "länger als nur ein wenig".

[3] Vgl. Seneca, *epist.* 11, 10: *Opus est aliquo, ad quem mores nostri se ipsi exigant* ("sich bilden"). Alternativübersetzung: "prüfen".

Schreibtäfelchen, aber nicht um Inhalte aufzunehmen, sondern um Worte[1] aufzuschnappen und sie dann weiterzugeben, ohne daß andere durch sie gefördert werden – ebenso wie sie selbst sie ohne inneren Gewinn hören. (7) Manche freilich lassen sich von großartigen Aussprüchen[2] begeistern, schließen sich der Gemütsbewegung der Sprecher mit froher Miene und Gesinnung an und werden nicht anders erregt als die phrygischen Halbmänner, die beim Spiel des Bläsers auf höheren Befehl in Ekstase geraten. Jene reißt die Schönheit der Inhalte hin und peitscht sie auf, nicht der Klang leerer Vokabeln. Ist ein schneidendes Wort gegen den Tod gefallen, ein trotziges gegen das Schicksal, so freut es sie sogleich, das Gehörte in die Tat umzusetzen. Sie lassen sich davon anstecken und sind so, wie man es von ihnen erwartet, sofern ihre Seele jene Formung bewahrt, sofern nicht sofort der Pöbel, jener Meister im Abraten vom Guten, ihren großartigen Höhenflug bremst: Haben doch nur wenige die Gesinnung, die sie sich zu eigen gemacht hatten, jemals heil bis nach Hause gebracht. (8) Es ist leicht, einen Zuhörer aufzustacheln, das Rechte zu begehren; hat doch die Natur allen die Grundlagen und die Veranlagung zu tugendhaftem Handeln gegeben. Wir alle sind zu alledem geboren. Kommt einer, der sie hervorlocken kann, so werden jene guten Eigenschaften der Seele wie vom Schlaf erweckt. Siehst du nicht, wie die Theaterbesucher innerlich mitgehen, sooft etwas gesagt wird, was wir allgemein anerkennen und dessen Wahrheit wir übereinstimmend bezeugen?

(9) Der Armut mangelt vieles, dem Geiz alles.[3]
Der Geizhals behandelt niemanden gut, sich selbst aber am schlechtesten.[4]

Diesen Versen klatscht der schmutzigste Geizhals Beifall und freut sich, daß seine Laster geschmäht werden: Um wieviel mehr glaubst du, daß dies geschehe, wenn ein Philosoph solches sagt, wenn unter heilsame Lehren Verse eingestreut werden, um Unerfahrenen dieselben Gedanken wirksamer in die Seele zu prägen? (10) „Denn," wie Kleanthes[5] sagte, „ebenso wie unser Atem einen durchdringenderen Ton erschallen läßt, wenn ihn die Tuba, nachdem er durch die Enge eines langen Rohres gezogen worden ist, am Ende durch einen sich weiter öffnenden Ausgang entläßt, so macht die drangvolle Enge und Dichte des Verses unsere Gedanken eindringlicher." Denselben Gedanken hört man gleichgültiger, und er erschüttert uns weniger, solange er in Prosa ausgedrückt wird; sobald aber die

---

[1] Vgl. *epist.* 48, 8 gegen *lusoria* wie: *Mus syllaba est: mus autem caseum rodit: syllaba ergo caseum rodit*; vgl. auch *epist.* 40, 14: *Tardiloquum esse te iubeo.*

[2] Vgl. *epist.* 108, 35 *Magnas voces et animosas*; in *epist.* 73, 15 ruft Sextius aus: *Hac itur ad astra*; 110, 18 sagt Attalus: *Habemus aquam, habemus polentam: Iovi ipsi controversiam de felicitate faciamus.*

[3] Syrus, *sent.* 236 Ribbeck 2. Aufl.

[4] *Comicorum Romanorum Fragmenta.* LXVII oder Syrus, *sent.* 234 p. 248 Ribbeck 3. Aufl.

[5] Kleanthes, *Fragmenta rhetorica* 487 von Arnim.

Rhythmen hinzugekommen sind und ein geregeltes Versmaß einen ausgezeichneten Gedanken einschließt, wird derselbe Sinnspruch gleichsam von einem schwungkräftigeren Arm geschleudert. (11) Man predigt viel über die Verachtung des Geldes und schreibt in langen Reden vor, die Menschen sollten glauben, der Reichtum liege im Geiste und nicht im materiellen Besitz und derjenige sei reich, der sich seiner Armut angepaßt und sich mit geringen Mitteln zu einem reichen Menschen gemacht habe: Die Gemüter werden aber heftiger erschüttert, wenn Verse wie die folgenden erklungen sind:

> Am wenigsten benötigt, wer am wenigsten begehrt.[1]
> Wer, was genug ist, wollen kann, hat, was er will.[2]

(12) Wenn wir dieses und Ähnliches hören, werden wir dazu gebracht, die Wahrheit dieser Worte anzuerkennen. Denn sogar diejenigen, denen nichts genügt, bewundern diesen Spruch, jubeln ihm zu und erklären dem Geld ewige Feindschaft. Sobald du diese ihre Gemütsregung bemerkt hast, so stoße nach, dränge, lege alles Gewicht darauf und laß alle Doppeldeutigkeiten, Syllogismen, Haarspaltereien und die übrigen Spielchen eitlen Scharfsinns dahinfahren. Rede wider die Habgier, rede gegen den Luxus! Wenn du siehst, daß du etwas erreicht und die Herzen der Zuhörer gerührt hast, dann setze ihnen heftiger zu! Es ist unwahrscheinlich, wieviel eine solche Rede ausrichten kann, die auf Heilung bedacht und gänzlich auf das Wohl der Zuhörer gerichtet ist. Am leichtesten lassen sich nämlich jugendliche Geister dafür gewinnen, das Gute und Rechte zu lieben, und solange sie noch gelehrig und nur oberflächlich verdorben sind, kann die Wahrheit von ihnen Besitz ergreifen, wenn sie einen geeigneten Anwalt gefunden hat. (13) Mir wenigstens erging es so, als ich Attalus gegen Laster, Irrtümer und alle Übel unseres Lebens predigen hörte: Oft jammerte es mich des Menschengeschlechts, und ich glaubte, mein Lehrer stehe in seiner Erhabenheit höher als ein Mensch emporsteigen könne. Er selbst sagte oft, er sei ein König,[3] mir aber schien er mehr als nur ein König zu sein, wo es ihm doch freistand, auch Könige zur Rechenschaft zu rufen. (14) Wenn er aber begann, uns die Armut zu empfehlen und zu zeigen, wie sehr alles, was über den täglichen Bedarf hinaus gehe, nur eine überflüssige Last sei, die den beschwere, der sie tragen müsse, da bekam ich oft Lust, die Schule als Bettler zu verlassen. Sooft er aber anfmg, unsere Lüste zu entlarven und einen keuschen Körper, eine nüchterne Tafel und eine Gesinnung zu preisen, die nicht nur von unerlaubten, sondern auch von überflüssigen Vergnügungen[4] rein bleibe, gelüstete es mich, meinen Schlund und meinen

---

[1] *Comicorum Romanorum Fragmenta* LXV oder Syrus, *Sententiae* 242 p. 147 f. Ribbeck 3. Aufl.

[2] *Comicorum Romanorum Fragmenta* LXVI Ribbeck 3. Aufl.

[3] Ein bekanntes stoisches Paradox.

[4] Vgl. Cicero, *In Verrem* II 5, 14, 35: *Ut semper omnia quae iucunda videntur esse, ea non modo his extraordinariis cupiditatibus, sed etiam ipsi naturae ac necessitati denegarem.*

Magen zu zügeln. (15) Von damals ist mir einiges geblieben, mein Lucilius; denn ich hatte mich mit großem Schwung auf alles eingelassen. Dann aber kehrte ich ins bürgerliche Leben zurück und konnte mir von alledem, was ich so gut begonnen hatte, nur weniges bewahren. Daher habe ich Austern und Pilzen für mein ganzes Leben den Abschied gegeben; sind das doch keine Nahrungsmittel, sondern Genußmittel, die Satte zum Essen zwingen (was Fressern hochwillkommen ist, die sich über ihr Fassungsvermögen und ihren Appetit hinaus vollstopfen): Diese Speisen lassen sich leicht hinunterschlingen, um leicht wieder heraufzukommen. (16) Daher enthalte ich mich mein ganzes Leben lang von Salböl, da ja der beste Körpergeruch keiner ist.[1] Daher verzichtet mein Magen auf Wein. Daher fliehe ich, solange ich lebe, das Schwitzbad. Ich habe mich davon überzeugen lassen, daß es zugleich nutzlos und weichlich ist, den Körper auf kochende Hitze zu bringen und durch Schwitzen auszuzehren. Das übrige, was ich damals wegwarf, ist zurückgekehrt, doch so, daß ich bei den Dingen, die ich nicht mehr ganz meide, Maß halte und zwar ein Maß, das näher bei der Enthaltsamkeit liegt. Das ist vielleicht sogar schwieriger, weil sich im Seelenleben manches leichter abschneiden als mäßigen läßt. (17) Da ich nun einmal angefangen habe, dir darzulegen, wieviel größer der Schwung war, mit dem ich mich als Jüngling auf die Philosophie verlegte, als derjenige, den ich im Alter aufbringe, um diese Arbeit fortzusetzen, will ich auch ohne Scheu bekennen, mit welch großer Liebe zu Pythagoras mich Sotion erfüllt hat.[2] Er belehrte uns darüber, warum jener sich tierischer Nahrung enthielt und warum später Sextius. Jeder von ihnen hatte einen anderen Grund, aber beide einen edlen. (18) Sextius glaubte, der Mensch habe genügend Nahrungsmittel, ohne Blut vergießen zu müssen, und man gewöhne sich an Grausamkeit, sobald das Zerfleischen zur Lust geworden sei. Er fügte hinzu, man müsse dem Luxus die Materialzufuhr abschneiden. Er zog den Schluß, die Verwendung unterschiedlicher Nahrungmittel sei der Gesundheit schädlich und unserem Körper fremd. (19) Pythagoras aber behauptete, es bestehe eine allgemeine Verwandtschaft aller Wesen untereinander, und die Seelen, die immer wieder in andere Gestalten wanderten, stellten die Verbindung her. Will man ihm glauben, so geht keine Seele unter, ja sie ist nicht einmal untätig, es sei denn für kurze Zeit, bis sie sich in einen anderen Körper ergießt. Wir werden noch sehen, durch welche Zeitperioden und wann sie, nachdem sie mehrere Wohnstätten durchirrt hat, in einen Menschenleib zurückkehrt; einstweilen aber jagte er den Menschen Furcht vor Frevel und Vatermord ein, da sie ja unwissentlich auf die Seele ihres Erzeugers stoßen und sie durch Messerstich und Biß verletzen könnten, wenn in einem Lebewesen ein verwandter Geist hause. (20) Nachdem Sotion dies dargelegt und durch eigene Argumente vervollständigt hatte, sprach er: „Glaubst du nicht, daß die Seelen immer wieder

---

[1] Plautus, *Mostellaria* 273 (sprichwörtliche Redensart, auch bei Cicero und Martial).
[2] Lies: *amorem Pythagorae iniecerit Sotion. Docebat.*

in andere Körper versetzt werden und daß, was wir Tod nennen, nur eine Wanderung ist? Glaubst nicht, daß in diesen zahmen oder wilden Tieren oder Fischen die Seele eines früheren Menschen wohnt? Glaubst nicht, daß kein Wesen in dieser Welt zugrunde geht, daß es vielmehr nur seinen Wohnsitz verändert? Und daß nicht nur Himmelskörper sich in bestimmten Kreisläufen drehen, sondern daß auch die Lebewesen Wandlungen durchmachen und daß die Seelen ihren Kreislauf vollziehen? Große Männer haben dies geglaubt. Darum halte dein Urteil zurück und laß dir alle Möglichkeiten offenstehen. Wenn diese Worte wahr sind, so bedeutet die Enthaltung von Tierfleisch Schuldlosigkeit; sind sie aber falsch, so zeugt sie von Mäßigkeit. Was verlierst du hier durch deine Bereitschaft zu glauben? Ich entreiße dir nur die Speisen der Löwen und Geier." (22) Von diesen Worten begeistert, begann ich mich tierischer Nahrung zu enthalten, und nach einem Jahr war mir dies zu einer Gewohnheit geworden, die mir nicht nur leicht fiel, sondern sogar angenehm war. Ich glaubte, mein Geist sei beweglicher geworden, doch kann ich dir heute nicht bestätigen, ob es wirklich so war. Fragst du, wie es kam, daß ich aufhörte? Meine Jugendzeit fiel in die Anfangsjahre des Prinzipats von Tiberius: Damals wurden fremdländische Kulte[1] beseitigt, und das Nichtverzehren bestimmter Tiere zählte zu den Beweisen für einen solchen Aberglauben. Daher kehrte ich auf Bitten meines Vaters zu meiner früheren Gewohnheit zurück (er freilich fürchtete sich nicht vor bösen Zungen, sondern haßte die Philosophie), und ohne große Schwierigkeit überredete er mich dazu, besser zu speisen. (23) Attalus pflegte ein Polster zu preisen, das dem Körper Widerstand leistet: Noch als alter Mann verwende ich ein solches, auf dem kein Abdruck sichtbar bleibt. Dies habe ich berichtet, um dir zu beweisen, wie stark bei Anfängern der erste Antrieb zu allem Guten ist, wenn einer sie ermahnt, wenn einer sie begeistert. Aber die Erzieher machen etwas falsch, die uns lehren zu disputieren statt zu leben, und auch die Schüler machen etwas falsch, die zu ihren Lehrern den Vorsatz mitbringen, nicht ihre Seele, sondern ihren Scharfsinn auszubilden. Darum ist, was Philosophie gewesen war, Philologie geworden. (24) Es tut aber viel zur Sache, mit welchem Vorsatz man an einen Gegenstand herangeht. Wer als zukünftiger Grammatiker[2] den Vergil durchforscht, liest den herrlichen Spruch:

> Es flieht unersetzlich die Zeit[3]

nicht mit folgender Gesinnung: „Man muß wachsam sein; wenn wir uns nicht beeilen, bleiben wir zurück; der flüchtige Tag treibt uns vor sich her

---

[1] Im Jahre 19 n. Chr.: *actum de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis* (Tacitus, *Annales* 2, 85, 4).

[2] Im Unterschied zu der älteren römischen Vorstellung, der *grammaticus* sei *poetarum interpres*, betrachtet Seneca hier (wie auch in Brief 88, 3) den *grammaticus* als einen Fachmann für Wörter und Wortbedeutungen. Zum Spott über Personengruppen bei Seneca: Griffin (1976) 16.

[3] Vergil, *Georgica* 3, 284; zur Eile mahnt Seneca auch in *epist.* 32.

und wird selbst getrieben; ohne es zu wissen, werden wir mit fortgerissen; alles planen wir für die Zukunft und sind doch mitten im Absturz träge." Sondern er liest, um zu beobachten, daß Vergil, sooft er vom raschen Verrinnen der Zeit spricht, das Zeitwort „fliehen" verwendet. [. . .]

(35) Aber damit ich nicht selbst, wo ich doch anderes im Sinne habe, zum Philologen oder Grammatiker entarte, gebe ich dir nur diese Ermahnung mit: Das Hören und Lesen der Philosophen diene unserem Vorsatz, glückselig zu leben, nicht dazu, nach veralteten oder neu erfundenen Wörtern zu haschen, nach riskanten Metaphern und Redefiguren, sondern nach nützlichen Lehren und großartigen und von Mut beseelten Sprüchen, um diese alsbald in die Tat umzusetzen. Laßt uns diese so gründlich lernen, daß, was eben noch Worte waren, schon Werke sind. (36) Meines Erachtens erweist niemand der gesamten Menschheit einen schlechteren Dienst als diejenigen, welche Philosophie wie irgendein käufliches Handwerk erlernt haben und anders leben, als man nach ihrer Lehre leben sollte. Sie bringen nämlich in Gestalt ihrer selbst Beispiele unnützer Wissenschaft in Umlauf und sind allen Lastern, die sie verfolgen, verfallen. (37) Ein solcher Lehrer kann mir ebenso wenig helfen wie ein Steuermann, der im Sturm seekrank ist. Festhalten muß man bei reißender Flut das Steuerruder, mit der Urkraft des Meeres ringen, dem Wind die Segel entreißen: Was kann mir da ein Schiffslenker helfen, der wie vom Donner gerührt und von Übelkeit überwältigt ist? Und um wieviel gewaltiger ist der Sturm, der unser Leben hin und her wirft, als du es dir von irgendeinem Schiff vorstellen kannst! Nicht Reden, sondern Lenken ist angezeigt. (38) Alles, was diese Leute sagen, was sie vor den Ohren der Menge zum besten geben, ist fremdes Gut: „Das hat Platon gesagt, das Zenon, das Chrysippus und Posidonius und die überwältigende Menge unserer so zahlreichen und vortrefflichen Denker." Wie sie beweisen können, daß diese Gedanken ihr Eigentum sind, zeige ich dir sogleich: Sie sollen tun, was sie sagen. Nachdem ich nunmehr ausgesprochen habe, was ich dir mitteilen wollte, werde ich jetzt deinen Wunsch erfüllen, und zwar werde ich das, was du verlangt hattest, gänzlich auf den nächsten Brief aufschieben, damit du nicht erschöpft an einen dornenvollen Stoff herangehen mußt, der gespitzter und neugieriger Ohren bedarf. Leb wohl.

SENECA ÜBER SICH SELBST

Der 108. Brief enthält außer nachdrücklichen Aufforderungen, mit der Praxis der Philosophie zu beginnen, aufschlußreiche theoretische Äußerungen über die Form philosophischen Lehrens und Lernens. Gestützt wird das Ganze durch Berichte aus Senecas eigenem Leben. Die autobiographischen Nachrichten, die wir Senecas Werken entnehmen können, sind in ihrem Kontext nicht Selbstzweck, sie dienen

dem Überredungs- oder Überzeugungssziel des jeweiligen Textes und sind insofern funktional eingebettet in Senecas Realisation einer sprachlich-stilistischen Struktur. Wir werden sehen, daß dahinter eine Meta-Ebene steht, auf der Seneca über den Sinn und Wert von Sprache und Stil im Dienste philosophischen Lehrens und Lernens reflektiert. Im folgenden werden wir immer wieder auf Senecas Sprachbehandlung eingehen, räumt ihr doch Seneca eine besondere Rolle im Dienste seiner philosophisch-didaktischen Intention ein (indirekt wird daran deutlich werden, warum man antike Texte im Original lesen sollte).

Als praxisbezogener Einstieg dient Seneca hier eine damals wie heute aktuelle Problematik: die Frage der richtigen Ernährung. Seine jugendliche Begeisterung für Sotions vegetarische Grundsätze erscheint als Beleg dafür, daß die noch bildsame Jugend für eindringlich vorgetragene philosophische Lehren besonders empfänglich sei. In diesem Zusammenhang erinnert Seneca in einem bildhaften Vergleich an die Ekstasen der phrygischen Priester der *Magna Mater* (108, 7). Das Bild ist nicht frei von Ambivalenz – zum Wesen rauschhaften Hingerissenseins gehört es ja, daß es nicht von Dauer sein kann. Seneca teilt Lucilius mit, daß er ein eifriger, ja übereifriger Schüler war (und daß er das Glück hatte, einem aufmerksamen und entgegenkommenden Lehrer zu begegnen). Dieser Bericht hat den Zweck, Voraussetzungen des Lernens zu illustrieren. Er soll aber auch zwei Seiten der jugendlichen Begeisterung verdeutlichen: Einerseits ist sie eine Vorbedingung für produktives Lernen; andererseits birgt sie Gefahren in sich: Zum Beispiel kann die Absicht, sich alles auf einmal aneignen zu wollen, einen produktiven Lernprozeß verhindern. Was die Lehrmethode angeht, so erkennt Seneca an, daß emotionale Mittel (rhetorischen Charakters) die rationale Argumentation stützen: Ein längeres Zitat belegt, daß Sotion begeisternde rhetorische Fähigkeiten besaß: 108, 20–21). Ähnliches gilt von der anfeuernden Wirkung der Worte des Attalus auf den jungen Seneca (108, 13). Die zupackende Schärfe der Predigten dieses Philosophen wirkte stark auf das jugendliche Gemüt: Nicht ohne ein verstecktes Lächeln berichtet Seneca darüber, wie es ihn damals „der ganzen Menschheit jammerte" und wie er gewillt war, „die Schule als Bettler zu verlassen" (108, 14). Man beachte die starke Hyperbel („die ganze Menschheit") und die drastische Veranschaulichung („als Bettler"). Seneca weiß auch um die eindringliche Wirkung von Satzbau und Rhythmus

auf den Zuhörer: Diese Berichte sollen illustrieren, daß die Methode der Belehrung durch prägnante Sprüche (auch Verse) besonders fruchtbar ist.

Nach dieser grundsätzlichen Feststellung, auf deren Bedeutung wir am Ende zurückkommen werden, betrachten wir nun einzelne Aspekte von Senecas Diktion. Besonderes Interesse verdient dabei das Stilmittel der Metapher und des Vergleichs, dem Seneca selbst große Bedeutung beimißt.[1]

VERSCHIEDENE DEUTUNGSEBENEN DES THEMAS „ERNÄHRUNG“

Das Thema „Ernährung“ hat in Senecas Sprach- und Bilderwelt eine mannigfache Resonanz, es erfährt verschiedene Metamorphosen auf unterschiedlichen Ebenen und wird zunehmend des Stofflichen entkleidet.

Am Anfang stehen Fragen physischer Ernährung. Die Erzählung von Senecas Bekehrung zum Fleischgenuß läßt durchblicken, daß der Philosoph schon in der Jugend kein blinder Fanatiker war, sondern Rücksicht auf die Gefühle seines Vaters nahm, und dies, obwohl er durchschaute, daß der Vater die politische Gefährdung der Familie durch Senecas Vegetarismus übertrieb. Der Sohn zeigt sich hier großzügiger als der Vater. Somit wird schon frühzeitig ein Grundzug deutlich: Seneca will sich von seiner Umwelt nicht durch Äußerlichkeiten, sondern durch seine innere Einstellung unterscheiden. Darüber hinaus veranschaulicht dieses Beispiel aus der eigenen Lebensgeschichte, worum es im ganzen Brief geht: Wichtiger als die Übernahme sichtbarer Verhaltensweisen ist die innere Selbständigkeit und Selbstbestimmung des Philosophen: Die Philosophie ist kein Kleid, das man nach Belieben wechselt, sondern sie soll zu einem Bestandteil des eigenen Wesens werden.

Wie sich dies in der Praxis äußert, läßt sich bei einem Weltmann, der auf marktschreierische Pose verzichtet, nur an unauffälligen Zügen

---

[1] Vgl. *epist.* 59, 6 über den philosophischen Gebrauch von *translationes* („Metaphern“), *imagines* („Bildern“) und *parabolae* („Parabeln“) als „Stützen unserer Schwachheit“ (*imbecillitatis nostrae adminicula*), um dem Redenden wie dem Hörenden die Sache zu vergegenwärtigen (*ut et dicentem et audientem in rem praesentem adducant*).

ablesen. Seneca scheint selbst Mühe zu haben, überzeugende Belege zu finden. Die Liste der Dinge, deren er sich enthält, ist nicht sehr eindrucksvoll: Die harte Unterlage beim Liegen und der Verzicht auf Wein und römische Bäder waren bei der bekannten Kränklichkeit des Philosophen wohl gesundheitliche Notwendigkeiten, und Pilze und Austern sind ohnehin nicht jedermanns Geschmack. Die Begründung des Verzichts auf diese Delikatessen zeigt aber besonders deutlich, worauf es Seneca in dem vorliegenden Brief ankommt; sagt er doch, es handle sich dabei nicht um Nahrungsmittel, sondern um Mittel, einen vollen Magen künstlich zum Appetit zu reizen. Was Seneca ablehnt, ist das in Rom verbreitete „Essen um des Essens willen," die Überladung des Magens mit unnützen Speisen und seine unnatürliche Entleerung. Die in den autobiographischen Berichten über Senecas Vegetarismus angeschnittene Problematik des Essens wird jetzt (in Gestalt des Verzichts auf Austern und Pilze) auf einer weniger spektakulären, aber höheren Ebene wieder aufgenommen: Entscheidend ist hier, daß der Philosoph selbst bestimmt, welche Art der Nahrung und der Nahrungsaufnahme für ihn die richtige ist.

Dieser Zug ist geeignet, Fehler bei der Aneignung der Philosophie zu verdeutlichen. Denn auf einer noch höheren – metaphorischen – Ebene durchzieht das Bild der Nahrungsaufnahme den ganzen Brief. Das Erlernen der Philosophie ist mit gesunder Ernährung vergleichbar. Es geht darum, die geistige Nahrung geregelt und in relativ kleinen Portionen aufzunehmen, gründlich zu verdauen und zu assimilieren. Es gilt also, die eigene Fassungskraft richtig einzuschätzen und dementsprechend den eigenen unbändigen Lerneifer zu disziplinieren, indem man das Lernpensum haushälterisch anordnet (οἰκονομία) und für jeden neuen Gegenstand den rechten Zeitpunkt wählt. Diesen Gedanken illustriert die Metaphorik des Schöpfens aus einem Gefäß ins andere: „Nicht soviel wie du willst, sondern soviel wie du fassen kannst, sollst du schöpfen" (*Non quantum vis, sed quantum capis, hauriendum est*: 2). Das Bild erinnert an die erste Horazsatire, in der die Torheit gebrandmarkt wird, aus einem großen Flusse schöpfen zu wollen (Horaz, *Satiren* 1, 1, 54 ff.), wo doch die begrenzte Fassungskraft des menschlichen Magens ein eindeutiges Maß vorgibt (ebd. 1, 1, 46 ff.).[1] An späterer Stelle in demselben Brief denkt Seneca

[1] Die Kürze der *sententia* vergleicht Seneca auch mit der Winzigkeit eines Samenkorns (*epist.* 38, 5): *Eadem est, inquam, praeceptorum condicio quae seminum: multum efficiunt, et angusta sunt.* Dieser Brief bestätigt eben durch seine Kürze Senecas Stiltheorie.

an eine Amphora, in der sich oben reiner Wein befindet, während sich unten der Bodensatz sammelt (26). Eine ähnliche Vorstellung beschwört schon der erste Brief (1, 5): „Denn nicht nur das Wenigste, sondern auch das Schlechteste ist übrig, wenn man ganz unten (auf dem Boden der Geldkiste) angelangt ist“ (*Non enim tantum minimum in imo, sed pessimum remanet*). So ist schon am Anfang des Briefcorpus die spätere Vergeistigung der Ernährungsmetaphorik vorbereitet. Hinter diesem Bilde steht das Problem des Maßes, das dem Menschen durch seine individuelle Fassungskraft gesetzt ist. Seneca erwartet hier eine Selbsterkenntnis im Sinne des Panaitios[1] – weniger das delphische Sichfügen in die allgemeine *condition humaine* angesichts des Göttlichen als vielmehr die Einsicht in die besonderen Stärken und Schwächen der eigenen Person: „Was die Schultern zu tragen sich weigern und was sie vermögen“ (*Quid ferre recusent, quid valeant umeri*: Horaz, *Ars poetica* 39 f.).

Auch innerhalb des Abschnittes,[2] der den Philosophen vom Philologen und Grammatiker abgrenzt, erscheint ein Bild aus dem Bereich der Ernährung: Auf ein und derselben Wiese sucht und findet das Rind Gras, der Hund den Hasen, der Storch die Eidechse (108, 29). Jeder holt sich die seiner individuellen Natur und Neigung entsprechende geistige Nahrung. Aus ein und demselben Text ziehen der Grammatiker und der Philologe andere Lehren als der Philosoph. Hier geht es um die wichtige Frage der Perspektive, der Bestimmtheit des Fragehorizonts bei der Aneignung von Texten durch die individuelle Natur des Betrachters oder durch die von ihm freiwillig gewählte Versuchsanordnung – etwa im Sinne von Goethes „Du gleichst dem Geist, den du begreifst“ (begreifen kannst oder auch willst).

Das Bild der Nahrungsaufnahme kennen wir schon aus dem zweiten Brief. Dort geht es um Stetigkeit, d.h. um Vermeidung unnötigen Ortswechsels, aber auch sprunghafter Lektüre: „Es zeugt von einem verzärtelten Magen, an vielerlei Speisen herumzunippen; in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit bewirken diese nur Verschmutzung, keine Ernährung“ (*Fastidientis stomachi est multa degustare, quae ubi varia sunt et diversa, inquinant, non alunt: epist.* 2, 4).

Es ist bezeichnend für Senecas Stil, daß das Bild der Nahrungsaufnahme weitere Variationen und vertiefende Deutungen erfährt.

---

[1] Vgl. Setaioli (1985) 830 f.
[2] Oben im Text stark gekürzt.

Nicht zufällig erscheint gegen Ende des jetzt zu besprechenden Briefes die Vorstellung des Erbrechens, um einen falschen Philosophen zu entlarven, der offenbar von der Philosophie nur die Worte verschlungen, deren Gehalt aber nicht wirklich assimiliert hat, so daß die Stürme des Lebens ihn überwältigen und er die oberflächlich und hastig aufgenommene geistige Nahrung unverdaut wieder ausspeit, Das drastische Bild ist in diesem größeren Zusammenhang zu sehen; dann versteht man, warum Seneca es seinen Lesern nicht ersparen konnte. Der Naturalismus ist Teil jenes Bemühens um sinnenhafte Eindringlichkeit, das wir oben als bewußt von Seneca erstrebtes Ziel erkannt haben.

Medizin. Zu den Bereichen, aus denen Seneca sein Vokabular und seine Bilder schöpft, zählt ferner die Medizin. Das ist kein Zufall, denn zum einen war Seneca viel krank, zum anderen war die antike Medizin diätetisch orientiert. Sie war somit darin der Philosophie verwandt, daß sie praktische Lebensregeln vermittelte, Die Durchdringung des eigenen Lebens mit Philosophie gleicht für Seneca einem Heilungsprozeß. Der Schüler soll täglich entweder „gesünder" (*sanior* 4) oder doch „für Heilung empfänglicher" (*sanabilior* 4) nach Hause zurückkehren.[1] Auch diese Bilder sind im Corpus der Briefe schon früh verankert, man denke an den zweiten Brief mit seinem Plädoyer für Stetigkeit und seiner Kritik an dem ständigen Methodenwechsel in der Erziehung. Die Medizin liefert dort ebenfalls das überzeugende Bild: „Eine Wunde kann nicht vernarben, wenn an ihr ständig wechselnde Heilmittel ausprobiert werden" (*Non venit vulnus ad cicatricem, in quo medicamenta temptantur: epist.* 2, 3). In Brief 108 wird im Zusammenhang mit Senecas Verzicht auf römische Bäder der Terminus technicus verwendet: „den Körper auskochen und durch Schwitzen entleeren" (*decoquere corpus atque exinanire sudoribus: epist.* 108, 16). Das Verb *exinanire* findet sich auch bei Celsus (3, 4, 9), wo es als Fachausdruck einer bestimmten therapeutischen Theorie steht. Dagegen ist Senecas Ausdruck *decoquere,* wie Paola Migliorini annimmt, ironisch zu verstehen.[2] Man sollte jedoch hinzufügen, daß die

---

[1] Die Steigerungsform *sanabilior* ist auch bei dem sehr puristischen medizinischen Schriftsteller Celsus 2, 8 belegt (siehe Georges s.v.), stellt also nichts Auffälliges dar. Bei Seneca wird die Form zusätzlich gestützt durch den Parallelismus mit *sanior.* Die Berührung mit Celsus zeigt, daß Seneca hier bewußt die Sprache der Medizin verwendet. Soweit ich sehe, beachtet von Migliorini (1997) die vorliegende Stelle nicht.

[2] Migliorini (1997) 32.

metaphorische Bedeutung von *decoquere* („abwirtschaften", „Bankrott machen") ebenfalls mitschwingt.

Körperpflege. Grundsätzlich bestehen Analogien zwischen dem Lernprozeß, dem Wachstum, der Ernährung und der Heilung. Wir kennen diese Bilder bereits. Hinzu kommt die in der populären Ethik geläufige[1] Vorstellung, daß einem Tongefaß der Geruch seines ersten Inhalts noch lange anhafte (*Quo semel est imbuta recens, servabit odorem/ testa diu*: Horaz, *epist.* 1, 2, 69 f.). Zwar verschmäht Seneca Parfüm als realen Gegenstand (108, 16), doch verwendet er es als Vergleich, um das „Abfärben" der Philosophie auf Zuhörer zu illustrieren (108, 4); denselben Sachverhalt beschreibt auch das Bild der Bräunung durch die Sonne[2] (ebd.).

LEHRER UND SCHÜLER: BILDER, DIE IHRE ROLLEN VERDEUTLICHEN

Der ganze Brief handelt vom Lehrer, vom Schüler und vom rechten Lehren und Lernen. Wie wird der Lehrer beschrieben?

Recht und Rede. Bilder und Vorstellungen aus dem Bereich von Recht und Rede, zwei Grundelementen der römischen Gesellschaft, sind in besonderem Maße geeignet, unser Verständnis von Senecas Sprache und Stil auf eine höhere Abstraktionsstufe zu heben. Grundvoraussetzung jedes Lernens ist, daß Schüler und Lehrer gleichermaßen aufgeschlossen und aufnahmebereit sind; beispielhaft ist die Bereitschaft des Attalus, zu jeder Tageszeit mit seinen Schülern zu disputieren (108, 3). Als Basis der Lehrer-Schüler-Beziehung wird hier ein Grundprinzip berührt, das die Rhetorik als *Ethos* bezeichnet. Der Sprecher muß als selbstloser, wohlwollender Mann erscheinen, der Zuhörer muß durch das Verhalten des Sprechers seinerseits wohlwollend, aufmerksam und lernbereit werden.

---

[1] Vgl. Kießling/Heinze zu Horaz, *epist.* 1, 2, 69 f. mit Hinweis auf Philon Πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον II, p. 447 Mangey und Quintilian, *Institutio oratoria* 1, 1, 5.

[2] Analog dazu schreiben schlechte Schüler die Worte der Lehrer nicht in ihre Seelen, sondern auf ihre Wachstäfelchen (108, 6); diese Schüler nehmen nichts Wirkliches (*res*) auf, sondern allein Worte (*verba*). Statt in die Seelen der Schüler, werden die Logoi der Lehrer also „ins Wasser geschrieben"; vgl. Platon, *Phaidros* 276 c.

Es kann uns angesichts dieser Parallelen zur Rhetorik nicht überraschen, daß in dem vorliegenden Brief dem Lehrer die Rolle eines „Anwalts“ zukommt. Innerhalb des Kontexts der Briefe mag man sich freilich fragen, wie sich diese Rolle mit der Tatsache verträgt, daß Seneca schon im ersten Brief Lucilius unter Verwendung von Bildern aus dem Rechtsleben[1] auffordert, von sich selbst Besitz zu ergreifen, d.h. sein Leben selbst in die Hand zu nehmen. Wozu braucht er dann noch einen Anwalt? Dort freilich geht es darum, sich von falschen Ansprüchen der Umwelt zu befreien und die eigene Souveränität zu wahren, zum Beispiel im Verfügen über die eigene Zeit. Hier ist hingegen von einem früheren Stadium die Rede: der Gewinnung junger Zuhörer für die Philosophie. In dieser Anfangsphase bedarf es gewissermaßen noch der erweckenden Tätigkeit des Lehrers. Wichtig aber ist, daß der Lehrer auch hier *nicht stellvertretend für den Schüler* handelt, sondern ihm gegenüber – gelegentlich auch gegen ihn – die Sache der Wahrheit vertritt. Die personifizierte Wahrheit beansprucht gelehrige Schüler als ihr Eigentum, und Seneca verwendet hierfür den im römischen Recht üblichen symbolischen Gestus: *manum inicere* (108, 12).[2] Es ist Aufgabe des Lehrers, *advocatus* der Wahrheit zu sein und ihre Ansprüche durchzusetzen. Eine derartige Rolle des Anwalts impliziert die Verwendung besonders nachdrücklicher rhetorischer Mittel.

Dies führt uns auf die Meta-Ebene der stilistischen Reflexion. Hervorgehoben werden „schneidende“ (vgl. *acriter*) und „trotzige“ (*contumaciter*) Worte (108, 7); es kommt also auf Kürze und Pointiertheit an. Das Nachdenken über stilistische Konzentration, Eindringlichkeit und Rhythmus ruft zudem musikalische Assoziationen hervor. Passend zur militanten[3] Mobilisierung der stilistischen Mittel denkt Seneca dabei speziell an Militärmusik:

Militärische Metaphern. Seine Befürwortung einer rhetorischen Propagierung der Philosophie stützt Seneca durch ein Zitat aus dem Stoiker Kleanthes (4./3. Jh.), der seine poetische[4] Vermittlung philosophi-

---

[1] Bilder aus dem Bereich des Rechtswesens sind z.B. auch in *De ira* konsitutiv, zum Teil sogar für die literarische Form des Werkes, siehe Wycislo (2001).

[2] Die Wahrheit ist hier personifiziert, ähnlich wie an anderer Stelle das Meer (108, 37). Zu *manum inicere* vgl. auch *epist.* 1, 1 (oben Seite 17).

[3] *Vivere . . . militare est* (*epist.* 96, 5). Zum aggressiven Stil: Armisen-Marchetti (1989) 313–340; zu militärischen Bildern 75–79.

[4] Zur Bedeutung der Sentenzen: Schönegg (1999) 166 (mit Lit.). Mazzoli (1970) 70 ff. weist stoischen Einfluß auf diese Bewertung poetischer Zitate nach. Der hier

scher Wahrheiten durch ein Gleichnis aus dem Bereich der Militärmusik begründet. Was wir heute als poetische „Verdichtung" bezeichnen würden, illustriert treffend das Bild des engen Luftkanals einer Trompete, der sich am Ende erweitert, wobei die anfängliche Kompression der Luft den Ton verstärkt (108, 10). Verse engen Gedanken also nicht ein, zwingen sie in kein Korsett, sondern *komprimieren* das, was ein Gedanke in Prosa bereits enthält: treffend im Deutschen der Gleichklang von „verdichten" und „dichten"![1] Doch der militärische Hintergrund der Metaphorik tritt noch deutlicher hervor; denn Seneca fügt implizit die Vorstellung eines Wurfgeschosses hinzu, das durch weites Ausholen mit dem Arm größeren Schwung erhält. Zwar sieht der Römer dabei von der bei Kleanthes vorliegenden Vorstellung der Verdichtung ab, doch paßt das Bild des Wurfgeschosses vollkommen zu der durchweg aggressiven Sprache, die bei Seneca den Lehrer auszeichnet: Man vergleiche *feriuntur animi* (108, 1), *urge, hoc preme* (108, 12), *insta vehementius* (ebd.). Deshalb wird der Lehrer überraschend als *inritator* (108, 8) bezeichnet; seine Tätigkeit ist *excitare* (ebd.). Die guten Qualitäten der Seele erweckt er wie aus einem Schlaf (ebd.). Der Ausdruck *inritator* ist eine Neubildung Senecas. Das Wort ist außerdem in der *Vulgata*, also erheblich später, belegt (dort bezeichnet es im negativen Sinne Aufrührer, die Gott zum Zorne reizen). Die anregende, aufregende und manchmal sogar lästige Rolle des Lehrers erinnert an das Bild der Stechmücke, das Platon für Sokrates verwendet.[2]

Ein Seitenstück ist die Beschreibung der geistigen Appetenz des

---

besprochene 108. Brief zitiert mehrfach den Mimenschreiber Publilius Syrus. Seneca kennt dessen Sentenzen wohl nicht nur aus Spruchsammlungen, sondern auch durch mündliche Tradition, die etwa der Allgegenwart von Wilhelm-Busch-Zitaten in Deutschland vergleichbar ist. Senecas hohe Bewertung des Syrus, der vieles gesagt habe, das an Kraft die Sprache der Tragiker und Komödiendichter übertreffe (*De tranquillitate animi* 11, 8) geht über Senecas Vater (*Controversiae* 7, 3, 8) zurück auf den bedeutenden Redner (und unter Augustus verfolgten Dissidenten) Cassius Severus, vgl. García Hernández (1997) 686; es kommt hinzu, daß zwei Syrus-Zitate in *epist.* 108 mit den von Senecas Vater ebendort angeführten inhaltlich übereinstimmen. Eine Geistes- und Stilverwandtschaft zwischen Syrus und Seneca stellt Giancotti (1992) fest (*stile nudo*; *umanesimo introspettivo*; Schlüsselstellung von *animus* und *mens*; Antithese, *correctio*; Behauptung des Ich: *se ipse; sibi vivere*).

[1] Natürlich besteht etymologisch kein Zusammenhang.

[2] Platon, *Apologie* 30 e (Sokrates als Pferdebremse, bzw. Pferdesporn, μύωψ (vgl. *Phaidros* 240 d, vgl. 251 d; *Staat* 573 a–e; 577 e; *Gesetze* 782 e, 854 b; *Theaitetos* 179 e.

Schülers durch kriegerisch anmutende Termini: *invadenda* (108, 2), *occupari* (ebd.), *obsideremus* (108, 3); auch *evocaremus* (ebd.) kann militärische Konnotationen haben.

DER LERNPROZEß I: BILDER

Rechnungs- und Finanzwesen. Das Verb *digerere* (108, 1) gehört unterschiedlichen Bereichen an. Es kann sich auf die zeitliche Verteilung eines Pensums beziehen (vgl. etwa: *dispensatio*), es kann aber auch die Assimilation von Speisen betreffen. In dem vorliegenden Brief schlägt diese Vorstellung eine Brücke zwischen Anfang und Ende. *Digerere* erscheint zunächst als Aufgabe für den Schüler: Er muß seinen Lerneifer nicht im ersten Anlauf erschöpfen, sondern weise einteilen, damit der Schwung über einen längeren Zeitraum erhalten bleibt und zu einer schrittweisen und gründlichen Aneignung der Philosophie ausreicht (108, 1). Der speiende Steuermann am Ende ist das Gegenbeispiel: Er hat seine geistige Nahrung nur äußerlich aufgenommen, sie sich nicht wirklich zu eigen gemacht. Daran schließt sich eine entlarvende Zitatenkette an: *Dixit illa Platon, dixit Zenon, dixit Chrysippus et Posidonius* usw. Das Referieren fremder Lehren bildet eine Parallele zum Ausspucken unverdauter Nahrung. Die eigentliche Assimilation der Philosophie vollzieht sich nach Seneca durch die Tat. Am Ende des Briefes lesen wir: „Sie sollen tun, was sie gesagt haben“ (*Faciant, quae dixerint*: 108, 38; vgl. *epist.* 12, 11). Dann gehören die Worte wirklich ihnen. Der gleiche Gedanke war schon zwei Absätze zuvor angeklungen: „Die anders leben, als sie selbst vorschreiben“ (*Qui aliter vivunt quam vivendum esse praecipiunt* (108, 36). Man erinnert sich an die Forderung der Harmonie von *verba* und *res* in den Episteln 16 und 20; derselbe Gegensatz beherrscht in unserem Text die Beschreibung der schlechten Schüler (108, 6 und 108, 35–38) und stellt auf diese Weise eine Verbindung zwischen Anfang und Ende des Briefes her.

Handwerk. Der Doppelaspekt des Handwerks, wie wir ihn aus Platon kennen, findet sich auch bei Seneca. Einerseits geht es um die Zurückweisung „banausischen“ Handwerks, das nur dem Gelderwerb dient. So betont Seneca, Philosophie lerne man nicht wie „irgendein käufliches Handwerk“ (*aliquod artificium venale*: 108, 36). Hier ist natürlich an die Sophisten gedacht, die ihr Wissen nur gegen eine angemessene Geldsumme preisgaben. Andererseits ist das Handwerk

als konstruktives und handlungsorientiertes Wissen auch seit alters ein positives Modell für philosophisches Leben. In diesem Sinne deutet der vorliegende Brief die Tätigkeit des Steuermanns positiv. Der Philosoph wie der Steuermann müssen sich den Schwierigkeiten, zu deren Bewältigung sie ausgebildet sind, nicht als Laien, sondern als Fachleute stellen. Es geht um das *savoir faire*, die Fähigkeit, das theoretisch Gelernte durch die Tat zu bewähren. In diesem Sinne darf der Lehrer der Philosophie kein reiner Theoretiker sein; er muß die Lebenskunst als sein Handwerk beherrschen.

Seefahrt. Womit wird das rechte Handeln verglichen? Mit dem Lenken[1] eines Schiffes im Sturm: „Nicht Reden, sondern Lenken ist angezeigt" (*Non est loquendum, sed gubernandum*: 108, 37). Die Tätigkeit des Lenkens wird weiter differenziert: „Festhalten muß man das Steuerruder, während die Flut es fortreißen will, ringen mit der Urkraft des Meeres, dem Wind die Segel entreißen" (*Tenendum rapiente fluctu gubernaculum, luctandum cum ipso mari, eripienda sunt vento vela*: 108, 37). In dieser Reihung liegt eine Steigerung von unerschütterlichem Durchhalten über aktives Ringen zu aggressivem Zupacken. Die Gegenkräfte sind nahezu personifiziert: *fluctus, mare, ventus* (108, 37).

Die Seefahrt,[2] das Schiff und der Steuermann stehen für die Kausalreihen der Welt, den Körper und das Logistikon des Lehrers. Der Lehrer, der sich selbst nicht im Griff hat, nützt dem Schüler nichts, weil er kein adäquates *exemplum* ist; er erscheint als schlechter *gubernator*, dem es in Seenot speiübel wird. So stellt das Ende des Briefes mit entlarvender Kühnheit die Verbindung zwischen der Speisemetaphorik und den Bildern aus dem Bereich der Seefahrt her. Senecas Text erweist sich dadurch als symbolische Architektur aus unterschiedlichen, aufeinander abgestimmten sprachlich-stilistischen Elementen.

---

[1] Positiv der *magnus gubernator* in *epist.* 30, 3; weiteres Material: Armisen-Marchetti (1989) 148; Wertung 351 f.

[2] Das Bild durchzieht den Traktat *De brevitate vitae:* Am Anfang symbolisiert das Meer eine unstete und ruhelose Existenz (2); im Mittelteil ist das zielbewußte Segeln dem passiven Geworfensein gegenübergestellt (8); am Ende wird der Rückzug aus den Fluten des Lebens in den sicheren Port der Philosophie empfohlen (18).

DER LERNPROZEß II: EXEMPLUM; RICHTIGE UND FALSCHE ERWARTUNGEN

Die Bedeutung des Lehrers als *exemplum* ist in der negativen Charakteristik der falschen Philosophen impliziert: „Sie bringen nämlich in Gestalt ihrer selbst Beispiele unnützer Wissenschaft in Umlauf und sind allen Lastern, die sie verfolgen, verfallen“ (*Exempla enim se ipsos inutilis disciplinae circumferunt nulli non vitio, quod insequuntur, obnoxii*: 108, 36).

Seneca unterscheidet bei Lehrern wie Schülern zwischen falschen und richtigen Erwartungen. Dies geschieht auf unterschiedlichen Ebenen.

An einer Stelle, die auf den ersten Blick überraschend klingt, sagt Seneca, beide – Lehrer wie Schüler – müßten sich grundsätzlich ein und dieselbe Sache fest vornehmen: daß der Lehrer nützen (*prodesse*) und daß der Schüler Fortschritte machen (*proficere*) wolle (108, 3). Man wundert sich zunächst, warum Seneca hier nicht von zwei Vorsätzen, sondern von nur einem spricht; möchte man doch meinen, der Lehrer müsse sich das eine, der Schüler das andere vornehmen. Bei genauerem Zusehen erkennt man jedoch, daß es nicht genügt, wenn der Lehrer nur nützen und der Schüler nur Fortschritte machen will. Vielmehr muß der Schüler außerdem von der Überzeugung durchdrungen sein, der Lehrer wolle ihm nützen. Umgekehrt muß der Lehrer auch unerschütterlich daran glauben, daß der Schüler Fortschritte machen will. Andernfalls kommt kein Lernprozeß zustande. Daher spricht Seneca von nur *einem* Vorsatz, der aber für beide Seiten gilt. Gegen Ende des Briefes werden unter Wiederaufnahme des Wortes *propositum* unterschiedliche Erwartungshaltungen differenziert (108, 23 f.). Wir werden sogleich sehen, daß Seneca letztlich für Lehrer wie Schüler nur die Erwartungshaltung des Philosophen anerkennt. Somit ist dieser zentrale Gedanke schon am Anfang des Briefes vorbereitet.

Seneca hält es für verfehlt, wenn nicht das Leben, sondern das Disputieren[1] zum Unterrichtsgegenstand wird (108, 23): Hier machen

---

[1] Seneca wendet sich nicht nur gegen gewisse Grammatiklehrer, sondern auch gegen einen einseitig auf Formalien ausgerichteten Philosophieunterricht (Schönegg [1999] 203); *epist.* 88 lehnt nicht die *artes liberales* ab, sondern eine Überschätzung derselben. Wie Börger (1980) 75 feststellt, „kann eine als Philosophie getarnte Pseudowissenschaft wesentlich verheerender wirken als die Beschäftigung mit den *artes liberales*.“

seiner Meinung nach die Lehrer etwas falsch. Dem entspricht Senecas Hinweis darauf, daß gute Lehrer ihre Schüler *direkt* ansprechen und daß ihr Unterricht an einem Sachgegenstand orientiert ist, z.B. *avaritia, luxuria.* Diese Lehrer lassen alle technischen Manöver beiseite, die von den eigentlichen *res* ablenken können. Hierher gehören Doppeldeutigkeiten, umständliche Syllogismen, Trugschlüsse und sonstige sophistische Spielereien (108, 12).

Der entsprechende Fehler auf Seiten der Schüler ist die falsche Erwartungshaltung, nur ihren Scharfsinn, nicht aber ihre Seele zu bilden. Die vollständige Form der Unterweisung nennt Seneca *philosophia,* die defiziente *philologia.* Dahinter steht bei ihm der Gegensatz von *verba* und *res.* Dabei ist jedoch *res* nicht als „Sache" verstanden, sondern als „Tat, praktische Handlung". Seneca weicht insofern von dem gängigen antiken Bild der *philologia* ab, als nach antikem Verständnis der *philologus* durchaus für die in den von ihm behandelten Texten angesprochenen Sachbereiche kompetent sein mußte (z.B. Geographie, Geschichte, auch Fachwissenschaften). Hier engt Seneca die *philologia* um eines Wortspiels willen auf Wortuntersuchungen ein, die traditionellerweise Sache des *grammaticus* waren. Auch der *grammaticus* freilich war mit Dichtererklärung befaßt, konnte also ebensowenig von den Inhalten absehen.[1]

Seneca unterscheidet ferner zwischen vollständigen und mangelhaften Formen des Lernens. Er kennt drei Stufen der Bereitschaft der Schüler (108, 4): von der völligen Hingabe (*studentes*) über den oberflächlichen Umgang mit Philosophen (*conversantes; neglegere*) bis hin zu ausdrücklicher Ablehnung (*repugnare*). Der Idealfall liegt für ihn vor, wenn die begeisternden Worte des Lehrers im Schüler den Impuls auslösen, das Wort zur Tat werden zu lassen (108, 35). Er erzählt beispielsweise, daß er während eines Vortrags des Attalus den Vorsatz faßte, die Schule als Besitzloser zu verlassen (108, 14). Freilich

---

[1] An einer etwas späteren Stelle des (hier nur verkürzt abgedruckten) 108. Briefes differenziert Seneca zwischen *philologus, grammaticus* und *philosophus*: In §30 erscheint der *philosophus* darüber moralisch entrüstet, daß in Ciceros Werk *De re publica* so viel gegen die Gerechtigkeit gesagt werden konnte; der *philologus* hingegen (§§30 f.) stürzt sich auf historisches Detail und auf Nachrichten über römische Institutionen (einschließlich des Wandels ihrer Bezeichnungen), der *grammaticus* schließlich (§§32 ff.) auf Wörter und Sprachgebrauch (der sich jedoch zusammen mit der Gesellschaft wandelt; hier überschneidet sich das Arbeitsgebiet des *grammaticus* mit dem des *philologus*) sowie auf sogenannte Nachahmungen (heute: Intertextualität).

weiß er, daß allzu weitgehende Vorsätze sich auf die Dauer als unpraktikabel erweisen. Als Schulbeispiel führt er hier seinen Verzicht auf Fleisch an; doch läßt er immerhin durchblicken, daß er (was zuweilen vielleicht sogar schwieriger sein mag als radikale Lösungen) im ganzen ein maßvolles Leben zu führen versucht.

Worauf diese Kritik am jugendlichen Überschwang positiv hinausläuft, sagt Seneca schon am Anfang des Briefes. Es geht darum, nicht alles auf einmal erreichen zu wollen, sondern sich die Philosophie Stück für Stück zu erarbeiten und die jeweilige konkrete Aufgabe den eigenen Kräften anzupassen. Wichtig ist das Verb *digerere* (108, 1). Man muß mit der eigenen flammenden Begeisterung haushälterisch umgehen, damit sie sich nicht selbst im Wege steht. Voraussetzung hierfür ist Selbsterkenntnis im Sinne des Pinaitios, d.h. die richtige Einschätzung der eigenen Kräfte. Ein weiterer wichtiger Aspekt des Lernens ist die Tatsache, daß mit zunehmender Übung das Fassungsvermögen wächst (*Quo plus recipit animus, hoc se magis laxat*: 108, 2). Dieser produktive Lernprozeß setzt freilich wiederum eine positive Einstellung des Schülers voraus, den *bonus animus* (108, 2). Seneca faßt den Lernprozeß als etwas Dynamisches auf: Es geht dabei nicht nur um eine mechanische Erweiterung des Fassungsvermögens. Ein wesentliches Ziel ist der „Gewinn" oder „Fortschritt"[1] (*profectus* 108, 6). Schon der Anfang des Briefes rückt diesen Gesichtspunkt in den Vordergrund; bitterer Spott trifft diejenigen, die nur Worte aufschnappen, ohne selbst einen inneren Gewinn daraus zu ziehen oder ihren Schülern einen solchen zu vermitteln. Am Ende werden solche Lehrer als schlechte Steuermänner entlarvt.

Bevor wir uns einem weiteren Text zuwenden, seien zwei grundsätzliche Beobachtungen zusammengefaßt:

1. Die Konvergenz der unterschiedlichen Bilderreihen entspricht der von Seneca geforderten Konvergenz der Erwartungen des Lehrers und des Schülers.

2. Der Text spiegelt – ja verwirklicht gewissermaßen – in seiner sprachlichen Struktur nicht nur Senecas Stiltheorie, sondern auch bestimmte Aspekte seines philosophischem Denkens.

---

[1] Zu diesem handlungstheoretischen Begriff erschöpfend Hengelbrock (2000) passim, z.B. 194 (entscheidend sei die erfolgreiche sittliche Betätigung).

Betrachten wir nun einen anderen Text etwas genauer, um zu prüfen, ob unsere allgemeinen Feststellungen auch im Detail für Senecas Behandlung von Sprache und Stil gelten.

Seneca, *epist.* 95, 72 f.

Proderit non tantum quales esse soleant boni viri dicere formamque eorum et lineamenta deducere, sed quales fuerint narrare et exponere, Catonis illud ultimum ac fortissimum vulnus, per quod libertas emisit animam, Laeli sapientiam et cum suo Scipione concordiam, alterius Catonis domi forisque egregia facta, Tuberonis ligneos lectos, cum in publicum sternerent, haedinasque pro stragulis pelles et ante ipsius Iovis cellam adposita conviviis vasa fictilia. Quid aliud paupertatem in Capitolio consecrare? Ut nullum aliud factum eius habeam, quo illum Catonibus inseram, hoc parum credimus? Censura fuit illa, non cena. (73). O quam ignorant homines cupidi gloriae, quid illa sit aut quemadmodum petenda. Illo die populus Romanus multorum suppellectilem spectavit, unius miratus est. Omnium illorum aurum argentumque fractum est et [in] milliens conflatum, at omnibus saeculis Tuberonis fictilia durabunt. VALE.

„Es wird nützlich sein, nicht nur zu sagen, wie gute Männer zu sein pflegen, und ihre Idealgestalt und ihre Wesenszüge zu skizzieren, sondern zu erzählen und darzulegen, was für Männer dieser Art es wirklich gegeben hat, die berühmte letzte und heldenhafteste Wunde Catos,[1] durch welche die Freiheit selbst ihre Seele verströmte, die Weisheit des Laelius und sein Einvernehmen[2] mit dem Freund Scipio, die außergewöhnlichen Taten des anderen Cato in Krieg und Frieden, die hölzernen Speisesofas Tuberos, als man ein öffentliches Fest veranstaltete, seine Verwendung von Ziegenfellen statt Decken und seine Aufstellung irdener Gefäße vor Iuppiters Allerheiligstem zum Festmahl. Was ist dies anderes, als die Heiligung der Armut auf dem Kapitol? Gesetzt, ich wüßte keine andere Tat von ihm, mit der ich ihn zwischen Cato und Cato einreihen könnte, – glauben wir denn, diese sei zu gering? Das war kein Festmahl, sondern eine Fastenpredigt.[3] O wie wenig wissen die Leute, die nach Ruhm dürsten, was er eigentlich ist und auf welche Weise man nach ihm zu streben hat! An jenem Tage betrachtete das römische Volk das Geschirr vieler Leute, aber nur das Geschirr eines Einzigen hat es bewundert. Das Gold- und Silbergerät jener anderen ist inzwischen zerbrochen und tausendmal umgeschmolzen, aber die Tongefäße Tuberos werden alle Jahrhunderte überdauern. Leb wohl.“

---

[1] 38 Vgl. *epist.* 71,17.

[2] 39 Laelius und Scipio verkörpern *voluntatum, studiorum, sententiarum consensio* (Cicero, *Laelius* 4,15; 6,20; vgl. Valerius Maximus 4,7,7).

[3] *Censura . . ., non cena.*

EXEMPLUM, EVIDENTIA UND CALLIDA IUNCTURA

Der untersuchte Abschnitt beginnt mit der Gegenüberstellung von Abstraktem und Konkretem, Ideologischem („Griechischem") und historisch Realem („Römischem"). Bezeichnend ist der sprachliche Gegensatz von *esse soleant* und *fuerint.* Das Perfekt unterstreicht hier die Faktizität, Dementsprechend sind auch die Hauptverben gewählt. Auf der einen Seite stehen – für den theoretischen Entwurf – *dicere* und *lineamenta*[1] *deducere* („Umrisse zeichnen"), auf der anderen – für die Erzählung und die Darlegung der Fakten – *narrare* und *exponere.* Auffällig ist hier die narrative Komponente: Praktische Philosophie wird nicht zuletzt auf dem Weg über die Erzählung erfahren.[2] Die römischen Exempla haben in diesem Sinne narrativen Charakter. *Exponere* („ausstellen", „darlegen") läßt sich sowohl auf eine berichtartige Erklärung als auch auf die öffentliche Aufstellung eines Denkmals beziehen. Beides schwingt bekanntlich auch in der Praefatio des Livius mit, die auf die beispielhafte Rolle der Taten der Vorväter eingeht; man vergleiche dort besonders die Worte *in illustri posita monumento* („aufgestellt in einem weithin sichtbaren Denkmal" (auch einem literarischen). Der zur Nachfolge reizende Charakter der Exempla ist für Seneca besonders wichtig.

Im Folgenden evoziert er die beispielhaften Ereignisse vor allem durch eine möglichst anschauliche Ausdrucksweise, entsprechend dem rhetorischen Prinzip der *evidentia* (ἐνάργεια) und seiner eigenen, in Epistel 108 dargelegten Auffassung philosophischer Belehrung durch eindringliche Verse oder Sprüche. An erster Stelle steht *Catonis vulnus*, d.h. der Selbstmord des Cato Uticensis. Der konkrete Ausdruck *vulnus* bezieht sich auf die Verwundung als Ereignis, hat also die Funktion eines Verbalsubstantivs. Die substantivische Seite an *vulnus*

---

[1] „Konturen, Grund- und Hauptzüge, Umriß", vgl. griech. εἶδος; *cedo mihi istorum adumbratorum deorum* [der epikureischen Götter] *liniamenta et formas* (Cicero, *De natura deorum* 1, 75); *in geometria liniamenta, formae* (*De oratore* 1, 187); *eorum formas el liniamenta laudamus* (*Brutus* 70); *tu illius aeris temperationem, tu operum liniamenta sollertissime perspicis. Lineamenta* im Gegensatz zur Farbe: *mihi illius [Catonis] liniamentis nisi eorum pigmentorum, quae inventa nondum erant, florem et colorem defuisse* (*Brutus* 298); *extrema liniamenta* ("Kontur") *orationi attulit*, scil. *numerus* (*Orator* 186).

[2] Die moderne Exegetik hat entdeckt, daß Entmythologisierung zu kurz greift. Narrative Texte lassen sich nicht ohne Substanzverlust auf ein abstraktes Kerygma reduzieren.

ist freilich nicht minder wichtig als die quasi verbale: *Vulnus* ist etwas Sichtbares, das Zeugnis ablegt von einer Geisteshaltung. Die Ausdrucksweise unterstreicht die Faktizität. Das Attribut *ultimum* bringt die Dimension der Zeit mit ins Spiel, doch betont es nicht nur den Ereignischarakter, sondern auch die *entscheidende* Bedeutung der Verwundung.[1]

Während das erste Attribut die zeitliche Dimension und die entscheidende Bedeutung ins Bewußtsein ruft, betont das zweite die ethische: *fortissimum*. Dieses Adjektiv macht klar, daß mit *vulnus* hier zwar ein konkreter Sachverhalt gemeint ist, aber in seiner Funktion als *Bedeutungsträger*. Die dahinter stehende Tugend ist *fortitudo*. Die ethische Eigenschaft wird auf die Wunde übertragen, die ihr sichtbarer Ausdruck ist.[2] In Prosa hat *vulnus* kaum derartige Attribute; Ausgangspunkt ist der poetische Sprachgebrauch, z.B. Vergil, *Aeneis* 12, 797 *mortale vulnus* („von einem Sterblichen zugefügt" oder: „für einen Sterblichen bezeichnend"). So könnte man auch bei Seneca *fortissimum* erklären: „von einem sehr Tapferen geschlagen" und „einem sehr Tapferen zugedacht". Beides trifft ja im Falle von Catos Selbstmord zu.

Eine andere Quelle für diese Ausdrucksweise ist die traditionelle Unterscheidung zwischen „ehrenvollen" und „schimpflichen" Wunden (die sich auch in Prosa, z.B. bei Cicero, nicht selten findet), In der Tat ist von *vulnus honestum* zu *vulnus fortissimum* kein sehr großer Schritt. Das Adjektiv *fortis* dient schon im klassischen Latein als Beiwort zu nichtpersönlichen Nomina.[3] Eine Linie führt von *fortia consilia* (Cicero, *Pro Sestio* 23, 51) und *acerrimae ac fortissimae sententiae* (*In Catilinam* 3,

---

[1] Über *ultimus* im Sinne von "entscheidend" siehe v. Nägelsbach (1967/1905) 284.

[2] *Vulnus* hat bei Cicero folgende Attribute: *grave, gravissimum, consulare*; bei Vergil: *acerbum, patens, tacitum, alte adactum, caecum, grave, horridum, letale, aeternum, durum, inhonestum, crudele, infestum, crebrum, praesens, pudendum; alienum, altum, imum, triste, ingens, mortale* (von eines Menschen Hand geschlagen).

[3] Nägelsbach (1967) 281 (vgl. auch 334 f.) wendet sich gegen die verbreitete *Meinung, fortis mors* sei unlateinisch und führt aus Cicero folgende Beispiele für die Verbindung „psychologischer" Attribute mit unpersönlichen Substantiven an: *consilium cupidum, audax, temerarium, stultum, clemens, prudens; sapientibus sententiis; contentio sapiens; dementissimum consilium et factum; desipiens arrogantia; modica et sapiens temperatio; sapientem excusationem; amantissimo consilio; fortia consilia* (Cicero, *Pro Sestio* 23, 51); Livius 9, 11, 4; 25, 31, 6); *pavida consilia* (Livius 44, 6, 2), *acerrimae ac fortissimae sententiae* Cicero, *In Catilinam* 3, 6, 13; dementsprechend bei Seneca *fortes cogitationes*.

6, 13) über Senecas *fortes cogitationes* (*epist.* 54, 3) zu *fortissimum vulnus*, das die Gedanken durch die Tat ergänzt.

Für Senecas Stil sehr bezeichnend ist der Ersatz Catos durch die Personifikation der *libertas*. Spricht er doch von der Wunde, „durch welche die Freiheit ihre Seele verströmte". Die wesentliche Eigenschaft steht für die Person,[1] Cato wird metonymisch mit *libertas* gleichgesetzt. Die medizinische Vorstellung, die Lebenskraft entschwinde durch die Wunde, d.h. mit dem Blut, ist uralt. Seneca verwendet auch sonst gern medizinische Bilder. Der Ausdruck *emittere* ist im Zusammenhang mit *anima* nicht sehr geläufig.[2] Ebenso wie das Substantiv *emissio* hat auch das Verb *emittere* sehr konkrete Konnotationen (das Ausstoßen von Atem, Dampf, Duft, Flüssigkeiten, auch Gewächsen). Bei Cicero (*De divinatione* 2, 44) steht es in naturwissenschaftlichem Zusammenhang: *si nubium conflictu ardor expressus se emiserit, id esse fulmen* („Wenn durch das Aufeinanderprallen von Wolken hervorgepreßte Hitze herausfahre, so sei dies ein Blitz"). Außerdem kann *emittere* in militärischem Sinne auch heißen „freien Abzug gewähren". Das ergibt in unserem Text eine geistreiche Pointe: „Die Freiheit entließ ihre Seele in die Freiheit". Dies entspricht auch der stoischen Vorstellung, wonach in auswegloser Situation der Selbstmord der einzige Weg ist, die eigene Freiheit zu bewahren.

Auf dieses erste, besonders gewichtige *exemplum* folgen weitere. Es entspricht einem rhetorischen Prinzip, daß die etwas weniger anschaulichen Beispiele in der Mitte stehen, während das letzte wieder ganz stark an das Auge appelliert. Seneca hebt an Laelius *sapientia* und *concordia* als Eigenschaften nicht weniger hervor als an Cato dem Jüngeren *libertas*. Es handelt sich jetzt um mitmenschliche Tugenden, während zuvor der Akzent stärker auf der Selbstbehauptung des Individuums lag. Sprachlich stehen Verbindungen wie *Laeli sapientiam*[3] der Personifikation *ipsa libertas* nahe, doch sind sie, der Mittel-

[1] Schon die römischen Komödiendichter ersetzen „schönes Mädchen" *durch forma* (Terenz, *Eunuchus* 566) und *venustates* (Plautus, *Poenulus* 1178). Bei Cicero lesen wir: *innocentiam iudiciorum poena liberare* (*Orator* 1, 202) und *provinciam ad summam stultitiam nequitiamque venisse* (*In Verrem* 5, 15, 38 „in die Hände der Dummheit und Nichtswürdigkeit"); *omnes honestates civitatis* (*Pro Sestio* 51, 109 „Notabilitäten"),

[2] Bei Cicero ist *animam efflare* oder *edere* gebräuchlich. In der *Apocolocyntosis* verwendet Seneca *animam ebullire* (etwa: „hervorsprudeln").

[3] Hervorstechende Eigenschaften eines Wesens substantiviert man im Lateinischen gerne: *corvi stupor* (wir: „der ach so dumme Rabe"), *Laeli sapientia* („der hochweise Laelius"), nach dem Lateinischen gebildet sind „Ihre Majestät", „meine Wenigkeit".

position in der Beispielreihe entsprechend, etwas weniger auffällig. Das dritte Glied in der Beispielreihe, der Ältere Cato, ist entgegen der Chronologie nicht an die erste Stelle gesetzt (dies beweist, daß für Seneca Cato der Jüngere weit mehr bedeutet). Doch ist gegenüber dem vorhergehenden Beispiel insofern eine Steigerung festzustellen, als die Taten des Älteren Cato zwei Bereiche (*domi forisque*) umfassen, während Laelius sich wohl eher auf das *domi* beschränkte. Bisher wurden die Beispiele – entgegen dem sogenannten Behaghelschen Gesetz der wachsenden Glieder – immer kürzer und knapper formuliert, das letzte Beispiel aber ist breit ausgeführt. Gleichzeitig strebt Seneca im letzten Beispiel wiederum nach gegenständlicher Anschaulichkeit. Wie die bildhafte Vorstellung von Catos Wunde die Freiheit konkretisiert, so verkörpern jetzt die hölzernen Speisesofas, Ziegenfelle und Tongefäße Tuberos[1] die Armut, und dies unmittelbar vor den Augen des Kapitolinischen Juppiter. Die Armut wird zwar nicht personifiziert, aber „konsekriert". Dies geschieht auf dem Kapitol. Das Erstaunliche an dem Sachverhalt macht ein Wortspiel bewußt: *censura fuit illa, non cena* (etwa: „Das war kein Festmahl, sondern eine Fastenpredigt"). Wichtig ist auch, daß Seneca nicht bei bloßer Beschreibung oder spielerischer Kommentierung stehenbleibt, sondern darauf hinweist, daß ein Grundbegriff der römischen Gesellschaft, *gloria*, allgemein mißverstanden wird und neu definiert werden muß. Dasselbe gilt von dem Weg, auf dem *gloria* zu erreichen ist. Tubero schärft seinem Volk, besonders aber den Senatoren, durch eine symbolische Handlung den Wert einer einfachen Lebensweise ein. Am Ende von Senecas Ausführungen bleiben dem Leser jene Tongefäße im Gedächtnis, denen der Autor die Unsterblichkeit verheißt, während das prunkvolle Silber der übrigen römischen Senatoren der Vergänglichkeit preisgegeben ist. Der Schlußteil, der sich auf das letzte Beispiel bezieht, ist besonders breit ausgeführt und

[1] Quintus Aelius Tubero, ein Neffe des Africanus, trennte sich trotz Verwandtschaft und Freundschaft von Tiberius Gracchus. Er gehörte dem Scipionenkreise an und war ein Stoiker, was sich auf seine Beredsamkeit ungünstig auswirkte (Cicero, *Brutus* 117 f.). In seiner Lebensführung war er ein Mann von äußerster Einfachheit und Strenge. Seneca spielt auf Cicero, *Pro Murena* 75 f. an: *Is, cum epulum Q. Maximus P. Africani patris sui nomine* (nämlich einem Leichenschmaus) *populo Romano daret, rogatus est a Maximo, ut triclinium sterneret, cum esset eiusdem Africani sororis filius. Atque ille, homo eruditissimus, et Stoicus, stravit pelliculis haedinis lectulos Punicianos et exposuit vasa Samia.* Darum fiel er bei der Bewerbung um die Praetur durch.

weist stilistische Kunstmittel auf, die zur Belebung beitragen. Wir finden hier zwei rhetorische Fragen und einen feierlichen Ausruf mit der im Lateinischen relativ seltenen Interjektion *o*. Am Ende stehen fein ziselierte Antithesen: *multorum . . . spectavit, unius miratus est.* Ebenso im letzten Satz *aurum argentumque fractum est et . . . conflatum, at . . . fictilia durabunt.* Die Antithesen sind streng parallel gebaut. Der letzte Satz, der sich auf Tubero bezieht, ist auffallend kürzer als der vorhergehende; dies entspricht der betonten Einfachheit von Tuberos Gaben; der prunkvolle Hausrat der anderen erfordert auch einen größeren Aufwand an Worten. Wenn somit der letzte Satz entgegen den Erwartungen des Hörers früher abbricht, so soll dies zum Nachdenken anregen. Zugleich ahmt Seneca dabei eine Stileigentümlichkeit des Älteren Cato[1] nach, der sich vor allem dadurch den Ruf der Kürze erworben hat, daß er – unter „Mißachtung" des sogenannten Behaghelschen Gesetzes – seine Ausführungen mit überraschend knapp formulierten Sätzen beendet.

STIL UND GEHALT

Die Interpretation des Schlußteils von Brief 95 bestätigt viele Beobachtungen, die wir in Brief 108 hatten machen können, vor allem hinsichtlich der Verknüpfung von Form und Inhalt, philosophischer Theorie und Praxis, aber auch der Lehre vom literarischen Stil und seiner praktischen Handhabung.

Seneca bedient sich verschiedener Stilebenen und Stilmittel, um seine philosophische Botschaft mit größtmöglicher Intensität und Anschaulichkeit zu vermitteln. Zu den verwendeten Mitteln zählt die wechselnde Länge der Sätze, die Wahl abstrakter oder konkreter Bezeichnungen sowie die Verwendung kühner Metaphern. All dies soll den Zuhörer davon überzeugen, daß Philosophie sich nicht in Worten, sondern in Taten verwirklicht.

Als verbaler Akt reflektiert Senecas Text diese Forderungen in einem sehr hohen Grade. Stilistische Praxis und Theorie, sowie Senecas Moralphilosophie und seine Stiltheorie und -praxis durchdringen und erhellen sich wechselseitig. Die stilistischen Forderungen

---

[1] Vgl. Verf. (3. Aufl. 1995) 50.

sind ein Produkt der ethischen Forderungen, d.h. des Gehalts des Textes selbst. Die stilistische Realität hinwiederum entspricht den z.B. in Epistel 108 dargelegten Theorien. Senecas Text reflektiert und „verwirklicht" mit großer Treue seine Vorstellungen von gelebter Philosophie.[1]

Als methodologische Folgerung aus unseren Beobachtungen ergibt sich der Wunsch nach detaillierten sprachlich-stilistischen Interpretationen ganzer Briefe wie auch ausgewählter Abschnitte, um im einzelnen der Verbindung zwischen Philosophie, Stiltheorie und stilistischer Praxis nachzugehen. Solche Untersuchungen verdienen methodologisch den Vorrang vor verallgemeinernden Synthesen über Senecas Stil und den Epochenstil der neronischen Zeit. Aus solchen Analysen dürfte sich ein differenzierteres Bild ergeben als erwartet. In diesem Rahmen käme der Lehre vom *aptum* und der Überzeugung Senecas, die stilistische Form sei vom Inhalt bestimmt, besonderes Gewicht zu. Das heißt natürlich nicht, daß die stilistische Form keinerlei Bedeutung hätte. Im Gegenteil! Die Diktion paßt sich, wie wir gesehen haben, vollkommen dem „dialogischen",[2] „existentiellen" Charakter der Luciliusbriefe an und verkörpert deren Gehalt in der sprachlich-stilistischen Sphäre. Die stilistischen Besonderheiten sind nicht die Frucht eines bizarren oder affektierten Geschmacks und auch nicht eines rein ästhetischen Kunstwollens, sondern eine Folge von Senecas philosophischer Lebenseinstellung.

Seneca berührt seine Leser auf den ersten Blick durch den persönlichen Ton, der in seinen Briefen herrscht. An den in Brief 108 eingeflochtenen Selbstzeugnissen fiel uns freilich auf, daß sie nicht um ihrer selbst willen angeführt werden, sondern im Dienste der philosophischen Belehrung stehen und dem philosophischen Hauptzweck untergeordnet sind. Vom zweiten Text her erkennt man, daß Seneca seine eigenen Erfahrungen – ähnlich wie diejenigen berühmter Philosophen – als Lehrbeispiele (*exempla*) anführt. Daher sollten wir auch nicht hoffen, aus ihnen viel über Seneca als Privatperson zu erfahren.

---

[1] Schönegg (1999) 244 beschreibt die Spannung zwischen philosophischer Paränese und realistischem Eingestehen eigener Fehler dialektisch (vgl. auch Seite 170 mit Anm. 4): „War das Abbild des Seins schon zu Lebzeiten wahrhaftig (im Widerspruch), so ist das Abbild seines Sollens durch seinen Tod wahrhaftig geworden."

[2] Zum Terminus *dialogi* als einer Art Prosopopoiie (*sermocinatio*): Griffin (1976) 412 ff.

Zu der inhaltlichen Stilisierung der eigenen Person als Trägerin einer philosophischen Botschaft kommt die Gestaltung der eigenen Schreibart hinzu. Auch hier haben wir es nicht mit ungefilterter Natürlichkeit zu tun, sondern mit einem Stil, der bis ins Detail im Dienste der philosophischen Erziehung steht.

DAS VERWANDELNDE WORT I: DRAMATIKER UND PHILOSOPH

Medea fiam.
Seneca, *Medea* 171

Senecas Schaffen bestimmt eine Spannung: die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Tragödien und philosophischen Schriften.

Mit W. H. Friedrich (1933) beginnt eine neue intensive Erforschung der Tragödien.[1] Die Diskussion zwischen Vertretern einer politischen,[2] einer erzieherischen, einer philosophischen und einer rein poetischen Intention der Stücke[3] spitzt sich auf die Frage zu, ob die Zielsetzung der Dramen philosophisch sei oder nicht. Eine Gruppe von Interpreten nimmt für Senecas Tragödien die Absicht philosophischer, ethischer Erziehung an: „Heilung vom Affekt",[4] „Willenserweckung und Willenslenkung . . . in einer philosophisch bestimmten Weise",[5] „philosophische *adhortatio*".[6] Solche Deutungen berufen sich auf das Übermaß des Affekts, die Aufdeckung seiner Ursachen und den Nachweis von deren Nichtigkeit,[7] den Gebrauch von Ereignissen und Personen zur Illustration moralischer Situationen und Themen, die Lösung vom Persönlichen und Individuellen, die Verwendung von abstrakter statt konkreter Ausdrucksweise sowie die Benutzung von Personen als Sprachrohr für moralische Verhaltensweisen.[8] Konkrete Feststellungen wie „Darstellung der zerstörerischen Wirkung der Affekte"[9] oder „stoische Deutung des alten Stoffs"[10] lassen sich eher nachprüfen als allgemeine Behauptungen einer philosophischen Absicht[11] oder einer Umsetzung der philosophischen *adhortatio* in szenisches Spiel.[12]

---

[1] Friedrich (1933) und Zwierlein (1966) sind Hauptvertreter einer analytischen Richtung, die Regenbogens (1930) Bemerkungen zur Auflösung des Dramenkörpers aufgreifen und weiterführen.

[2] Bishop (1978); Rose (1980).

[3] Dingel (1974).

[4] Egermann (1940/1972) 51.

[5] Knoche (1933) 63.

[6] Zintzen (1960) 153; dagegen stellt Armisen-Marchetti (1989) 350 fest, daß weder die spezifische Verwendung von Bildern noch diejenige von Sentenzen eine didaktische Absicht der Dramen zu beweisen vermag; Stoisches finde sich aber zweifellos in der Affektdarstellung.

[7] Egermann (1940; 1972) 51.

[8] Henry/Walker (1972) 80; 88; 78; 86.

[9] v. Fritz (1972) 73.

[10] Lefèvre (1972) 346.

[11] Knoche (1933) 63.

[12] Zintzen (1960) 153.

Ernst zu nehmen sind aber auch Argumente, die für eine gegenteilige Ansicht sprechen: Die starke Herausarbeitung der Affekte in den Tragödien stehe im Widerspruch zu der stoischen[1] Auffassung von deren Wesenlosigkeit. Die Abfassung von Tragödien sei für einen stoischen Philosophen keine naheliegende Wahl. Der stoische Optimismus lade doch dazu ein, den Sieg des Guten darzustellen; dies aber sei bekanntlich künstlerisch unergiebig. Auch schließe der stoische Optimismus jede Tragik von vornherein aus. Hinzu kommt, daß neuere amerikanische Forschung auch philosophisch getönte Passagen der Stücke „gegen den Strich" liest und beobachtet, wie manche philosophische Ausführungen durch den engeren oder weiteren Kontext relativiert werden. Solche kritischen Überlegungen zeigen, daß „weder der politische noch der erzieherische noch der philosophische noch der poetisch-ästhetische Aspekt isoliert werden darf."[2] Man hat andererseits auch mit Erfolg den „dramatischen" Stil der philosophischen Schriften Senecas untersucht[3] – dort sogar von einem *théâtre intérieur*[4] gesprochen – und dem künstlerischen Element in den *Moralischen Briefen* neues Gewicht beigemessen.[5] Der Vergleich zwischen Dramen und philosophischen Schriften sollte also nicht zu einer Unterordnung der ersteren unter die letzteren führen. Hier sei versucht, beide Werkgruppen in ihrer Eigenart bestehen zu lassen und das Augenmerk statt auf äußere Ähnlichkeiten auf gemeinsame oder gegensätzliche wissenschaftstheoretische Ansätze und rhetorische Denkstrukturen zu richten.

Im folgenden geht es zunächst um gedankliche Berührungen zwischen der *praefatio* der *Naturales quaestiones* und dem Prolog des *Hercules furens*. Darauf folgt ein Vergleich der Denkstrukturen bei entgegengesetztem Argumentationsziel in *Epistulae morales* und *Medea*.

---

[1] „Widerruf stoischer Philosophie": Dingel (1974) 134 (nicht überzeugend). Gegen Dingel weist Biondi (2001) darauf hin, man dürfe Äußerungen der Personen im Drama nicht unbedingt mit der Meinung des Autors gleichsetzen; bei Seneca herrsche eine Spannung zwischen psychologischer Durchdringung und gleichzeitiger Wahrung des moralischen Standpunktes.

[2] Seidensticker (1969) 12.

[3] Traina (4. Auflage 1987): grundlegend für Senecas Stil, ebenso Setaioli (1985 und 2000).

[4] Armisen-Marchetti (1989) 258.

[5] Schönegg (1999).

Der innere Aufstieg des Hercules und Senecas Hierarchie der Wissenschaften (Von der Ethik zur Physik)

Hercules furens, Prolog[1]

IUNO
Soror Tonantis (hoc enim solum mihi
nomen relictum est) semper alienum Iovem
ac templa summi vidua deserui aetheris
locumque caelo pulsa paelicibus dedi;
tellus colenda est: paelices caelum tenent.
Hinc Arctos alta parte glacialis poli
sublime classes sidus Argolicas agit;
hinc, qua recenti vere laxatur dies,
Tyriae per undas vector Europae nitet;
illinc timendum ratibus ac ponto gregem
passim vagantes exserunt Atlantides.
Ferro minax hinc terret Orion deos
suasque Perseus aureus stellas habet;
hinc clara gemini signa Tyndaridae micant
quibusque natis mobilis tellus stetit.
Nec ipse tantum Bacchus aut Bacchi parens
adiere superos: ne qua pars probro vacet,
mundus puellae serta Cnosiacae gerit.
Sed vetera [sero] querimur – una me dira ac fera
Thebana tellus sparsa nuribus impiis
quotiens novercam fecit! Escendat licet
meumque victrix teneat Alcmene locum,
pariterque natus astra promissa occupet,
in cuius ortus mundus impendit diem
tardusque Eoo Phoebus effulsit mari
retinere mersum iussus Oceano iubar –
non sic abibunt odia; vivaces aget
violentus iras animus et saevus dolor
aeterna bella pace sublata geret.
Quae bella? Quidquid horridum tellus creat
inimica, quidquid pontus aut aer tulit
terribile dirum pestilens atrox ferum,
fractum atque domitum est. Superat et crescit malis
iraque nostra fruitur; in laudes suas
mea vertit odia: dum nimis saeva impero,
patrem probavi, gloriae feci locum.
Qua Sol reducens quaque deponens diem
binos propinqua tinguit Aethiopas face,
indomita virtus colitur et toto deus
narratur orbe. Monstra iam desunt mihi

[1] Text: nach Billerbeck (1999) mit Berücksichtigung anderer Ausgaben, bes. Leo (1879, Ndr. 1963), Fitch (1987), Zwierlein (1986, verbesserter Ndr. 1988).

minorque labor est Herculi iussa exsequi,
quam mihi iubere: laetus imperia excipit.
Quae fera tyranni iura violento queant
nocere iuveni? Nempe pro telis gerit
quae timuit et quae fudit: armatus venit
leone et hydra. Nec satis terrae patent:
effregit ecce limen inferni Iovis
et opima victi regis ad superos refert.
Parum est reverti, foedus umbrarum perit:
Vidi ipsa, vidi nocte discussa inferum
et Dite domito spolia iacantem patri
fraterna. Cur non vinctum et oppressum trahit
ipsum catenis paria sortitum Iovi
Ereboque capto potitur et retegit Styga?
Parum est reverti, foedus umbrarum perit:
patefacta ab imis manibus retro via est
et sacra dirae mortis in aperto iacent.
At ille, rupto carcere umbrarum ferox,
de me triumphat et superbifica manu
atrum per urbes ducit Argolicas canem.
Viso labantem Cerbero vidi diem
pavidumque Solem; me quoque invasit tremor,
et terna monstri colla devicti intuens
timui imperasse. Levia sed nimium queror;
caelo timendum est, regna ne summa occupet
qui vicit ima: sceptra praeripiet patri.
Nec in astra lenta veniet ut Bacchus via:
iter ruina quaeret et vacuo volet
regnare mundo. Robore experto tumet,
et posse caelum viribus vinci suis
didicit ferendo; subdidit mundo caput
nec flexit umeros molis immensae labor
meliusque collo sedit Herculeo polus.
Immota cervix sidera et caelum tulit
et me prementem: quaerit ad superos viam.
Perge ira, perge, et magna meditantem opprime,
congredere, manibus ipsa dilacera tuis:
quid tanta mandas odia? Discedant ferae,
ipse imperando fessus Eurystheus vacet.
Titanas ausos rumpere imperium Iovis
emitte, Siculi verticis laxa specum,
tellus gigante Doris excusso tremens
supposita monstri colla terrifici levet –
sed vicit ista. Quaeris Alcidae parem?
Nemo est nisi ipse: bella iam secum gerat.
Adsint ab imo Tartari fundo excitae
Eumenides, ignem flammeae spargant comae,
viperea saevae verbera incutiant manus.
I nunc, superbe, caelitum sedes pete,
humana temne. Iam Styga et manes feros
fugisse credis? Hic tibi ostendam inferos.
Revocabo in alta conditam caligine,

ultra nocentum exilia, discordem deam
quam munit ingens montis oppositi specus;
educam et imo Ditis e regno extraham
quidquid relictum est: veniet invisum Scelus
suumque lambens sanguinem Impietas ferox
Errorque et in se semper armatus Furor –
hoc hoc ministro noster utatur dolor.
Incipite, famulae Ditis, ardentem citae
concutite pinum et agmen horrendum anguibus
Megaera ducat atque luctifica manu
vastam rogo flagrante corripiat trabem.
Hoc agite, poenas petite vitiatae Stygis.
concutite pectus, acrior mentem excoquat
quam qui caminis ignis Aetnaeis furit:
ut possit animo captus Alcides agi,
magno furore percitus, nobis prius
insaniendum est – Iuno, cur nondum furis?
Me me, sorores, mente deiectam mea
versate primam, facere si quicquam apparo
dignum noverca; vota mutentur mea:
natos reversus videat incolumes precor
manuque fortis redeat, inveni diem,
invisa quo nos Herculis virtus iuvet.
Me vicit? Et se vincat et cupiat mori
ab inferis reversus. Hic prosit mihi
Iove esse genitum. Stabo et, ut certo exeant
emissa nervo tela, librabo manu,
regam furentis arma, pugnanti Herculi
tandem favebo – scelere perfecto licet
admittat illas genitor in caelum manus.
Movenda iam sunt bella: clarescit dies
ortuque Titan lucidus croceo subit.

Juno: Als Schwester des Donnerers (denn nur dieser Name ist mir übrig geblieben) habe ich meinen Jupiter, der stets anderen gehört, und die Bezirke des obersten Aethers als Witwe verlassen. Aus dem Himmel vertrieben, habe ich Nebenfrauen das Feld geräumt; (5) auf Erden muß ich wohnen, die Nebenfrauen haben den Himmel inne. Da führt die Bärin hoch am eisigen Pol als erhabenes Sternbild die Flotten von Argolis. Dort, wo im jungen Frühling die Tage länger werden, schimmert der Stier,[1] der Europa aus Tyros durch die Wellen trug. (10) Dort zeigen die Atlastöchter, weithin wandernd, ihre Schar, die Schiffe und See fürchten müssen.[2]

[1] Im Sternbild des Stieres steht die Sonne von der letzten Aprilwoche an.

[2] Drei der Pleiaden („Atlasröchter") sind von Jupiter geliebt worden: Maia, Electra und Taygete. Die Schiffahrt war nach dem Frühuntergang der Pleiaden (November) infolge der dann einsetzenden Winterstürme nicht mehr oder nur unter größten Gefahren möglich. Atlastöchter wären auch die Hyaden, deren Gestim die Seeleute noch mehr fürchten, doch scheint Jupiter sie mit seinen Werbungen verschont zu haben.

Mit seinem Schwert erschreckt von dieser Seite Orion[1] drohend die Götter, und der goldentsprossene Perseus[2] hat eigene Sterne; hier blitzen als strahlendes Sternbild die Zwillinge, die Tyndariden,[3] (15) und diejenigen, bei deren Geburt das bewegliche Land stillstand.[4] Und nicht genug damit, daß Bacchus oder Bacchus' Mutter[5] im Himmel eingezogen sind: Auf daß kein Teil des Himmels frei von Schande sei, trägt das All den Kranz des Mädchens von Knossos.[6] Aber ich klage über alte Geschichten; wie oft hat mich allein schon das grausame und wilde (20) Thebanerland, das mit treulosen jungen Frauen übersät ist, zur Stiefmutter gemacht! Mag Alcmene[7] emporsteigen und als Siegerin meinen Platz einnehmen, mag auch zugleich ihr Sohn die Sterne, die ihm versprochen sind, in Besitz nehmen, der Sohn, auf dessen Zeugung das All einen Tag aufgewendet hat[8] (25), wobei Phoebus verspätet im östlichen Meer aufglänzte, da er den Befehl hatte, das Licht in der Tiefe des Ozeans zurückzuhalten – wird doch gerade so mein Haß am allerwenigsten verschwinden; mein gewalttätiger Sinn wird langlebigen Zorn hegen, und mein grausamer Schmerz[9] wird ewigen Krieg führen, ohne daß es Frieden geben kann. (30) Was für einen Krieg? Alles Schreckliche, was die feindselige Erde hervorbringt, alles, was Meer oder Luft an Furchtbarem, Grausigem, Verderblichem, Gräßlichem und Wildem getragen hat, ist zerschlagen und gezähmt. Hercules siegt, wächst durch sein Unglück, zieht Gewinn aus meinem Zorn;[10] (35) meinen Haß hat er zu seinem Ruhm gewendet. Während ich ihm allzu grausame Befehle gab, habe ich nur bewiesen, wer sein Vater ist,[11] und einen Raum geschaffen, in dem sich sein Ruhm entfalten konnte. Dort, wo die aufgehende und die untergehende Sonne die beiden verschiedenen Äthiopenvölker mit benachbarter Fackel färbt, wird seine unbesiegte Tapferkeit verehrt, (40) und auf der ganzen Welt erzählt man von ihm als Gott. Es beginnt mir schon an Ungeheuern zu fehlen, und es macht Hercules weniger Mühe, meine Befehle auszuführen, als mir, Befehle zu geben. Mit Freuden nimmt er meine Weisungen auf. Welche wilden Gebote des Tyrannen (Eurystheus) könnten dem gewalttätigen Jüngling schaden? Trägt er doch als Waffen, (45) was er gefürchtet und besiegt, und kommt gewappnet mit Löwenfell und Schlangengift. Und die Erde ist ihm nicht groß genug; siehe, er hat die Schwelle des unterirdischen Jupiter erbrochen, und er bringt die erbeutete Schutzwehr des besiegten Königs zur Oberwelt zurück. Nicht genug, daß er zurückkehrt: Der Pakt mit den Schatten ist zunichte.

---

[1] Ein Jäger, von Jupiter, Neptun und Mercur aus einem Ochsenfell erzeugt.

[2] Sohn Jupiters und der Danae.

[3] Castor und Pollux, die Söhne Jupiters und der Leda, der Gattin des Tyndareos.

[4] Apollo und Diana, die Kinder Jupiters und der Latona. Die ursprünglich frei auf dem Meer schwimmende Insel Delos nahm als einziges Land Latona auf und wurde zur Belohnung dafür fest im Grund verankert.

[5] Dionysos und seine Mutter Semele genossen göttliche Verehrung.

[6] Die Corona der Ariadne als Sternbild.

[7] Die Mutter des Hercules. Die Verse 21–26 verstehe ich mit Leo und Billerbeck (2000) 556 nicht als Frage, sondern als „Aufforderung" (genauer: Einräumung).

[8] Als Jupiter bei Alcmene weilte, verlängerte er die Nacht.

[9] Das Stichwort *dolor* wird in Vers 99, also 24 Verse vor dem Ende des Prologs, wiederkehren (Ringkomposition).

[10] *Frui*: Zinsen bekommen.

[11] Zu Vers 35 f. vgl. 446 f. *mentimur Iovem? Iunonis odio crede*, d.h. Junos Haß ist der beste Beweis dafür, daß Jupiter der Vater des Hercules ist.

(50) Gesehen hab' ich selbst, gesehen, daß er die Nacht der Unterirdischen zerstreut, daß er Pluto bezähmt hatte und vor dem Vater stolz mit den Spolien[1] von dessen Bruder prahlte. Warum zerrt er nicht Pluto selbst mit sich, gefesselt und mit Ketten beschwert, ihn, der doch ein Jupiter ebenbürtiges Los gezogen hat?[2] Warum bemächtigt er sich nicht des eroberten Erebus und legt die Styx bloß? (49) Nicht genug damit, daß er zurückkehrt: Das Gesetz der Schatten ist hinfällig, (55) den Totengeistern ist aus der untersten Tiefe ein Rückweg eröffnet, und die heiligen Geheimnisse des entsetzlichen Todes liegen offen zutage. Hercules aber, stolz darauf, den Kerker der Schatten aufgebrochen zu haben, triumphiert über mich und führt mit hochmütiger Hand den düsteren Hund durch die Städte von Argolis. (60) Beim Anblick des Cerberus sah ich das Tageslicht flackern, sah einen verängstigten Sonnengott; selbst mich überkam ein Zittern: Ich schaute die drei Hälse des gefesselten Ungeheuers und erschrak darüber, daß ich solches befohlen hatte. Aber ich klage über Geringfügiges![3] Man muß um den Himmel bangen: (65) Hercules, – der schon das Reich der Tiefe besiegt hat – könnte auch noch im Himmel die Herrschaft an sich reißen. Er wird seinem Vater das Szepter entwinden, nicht wie Bacchus auf sanftem Pfade zu den Sternen gelangen, sondern durch Zerstörung seinen Weg suchen und in einer entvölkerten Welt regieren wollen. Erprobt hat er seine Stärke und ist stolz darauf. Indem er den Himmel trug,[4] hat er (70) gelernt, daß seine Kräfte diesen bewältigen können, hat sein Haupt unter das Weltall gehalten, ohne daß die so mühselige Last seine Schultern zu beugen vermochte. Besser (als auf Atlas' Schulter) ruhte das Firmament auf Hercules' Nacken. Unbewegt trug dieser Nacken Sterne und Himmel und auch mich, die ihn hinabdrückte. Er sucht einen Weg zu den Himmelsgöttern. (75) Fahre fort, mein Zorn, fahre fort, und unterdrücke ihn, der auf Großes sinnt! Stell dich ihm zum Kampf, zerfleische ihn mit eigenen Händen! Was überläßt du es anderen, einen so gewaltigen Zorn zu verwalten? Hinweg mit den wilden Tieren! Des Befehlens müde, ruhe selbst Eurystheus![5] Laß die Titanen frei, die gewagt haben, Jupiters Herrschaft anzugreifen! (80) Öffne die Höhle von Siziliens Berg! Das dorische Land (Sizilien), das bebt, sooft sich der Riese bewegt, soll den unter ihm liegenden Hals des entsetzlichen Ungeheuers (Typhoeus) erleichtern,! Der hoch am Himmel stehende Mond[6] möge andere Ungeheuer hervorbringen! Aber Hercules hat solche besiegt. Suchst du einen, der dem Alciden gewachsen ist? (85) Das ist nur er selbst; laß ihn jetzt mit sich selbst kämpfen! Aufgescheucht aus der tiefsten Tiefe des Tartarus, sollen die Eumeniden kommen! Laß ihr flammendes Haar Feuer sprühen, ihre grausamen Hände Schlangengeißeln schütteln! Geh nun, du Stolzer, strebe nach den Sitzen der Himmlischen, (90) verachte Menschenlos! Glaubst du der Styx und den wilden

[1] Unter *spolia opima* versteht man die Rüstung des feindlichen Königs, die ein römischer König oder Feldherr erbeutet und Jupiter weiht.

[2] Bei der Teilung der Welt erloste Jupiter den Himmel, Neptun das Meer, Pluto die Unterwelt.

[3] *Parva queror* sagt Ovid bei der Beschreibung des Weltbrandes [die Seneca kennt!] *Metamorphosen.* 2, 214. Die Formel leitet zu einem noch gewichtigeren Punkt über, wie dies auch bei Seneca der Fall ist (65 f.).

[4] Bei Atlas und den Hesperiden.

[5] Eurystheus, König von Mykene, wurde dank Junos Eingreifen zuerst geboren und durfte daher als der Ältere Hercules die schweren Arbeiten auferlegen.

[6] Der nemeische Löwe und andere Schreckenswesen waren angeblich vom Mond gefallen.

Totengeistern schon entronnen zu sein? *Hier* werde ich dir die Hölle zeigen, die Göttin der Zwietracht[1] zurückrufen, die in tiefem Dunkel verborgen ist, noch jenseits des Verbannungsorts der Schuldigen; die riesige Höhle eines davorliegenden Berges schließt sie ein. (95) Herausführen werde ich sie, aus der Tiefe von Plutos Reich alles herausziehen, was übriggeblieben ist;[2] kommen werden der verhaßte Frevel, die trotzige Gottlosigkeit, die ihr eigenes Blut leckt, der Wahn und die Raserei, die stets gegen sich selbst bewaffnet ist – diese, diese möge mein Schmerz als Dienerin verwenden! (100) Fangt an, ihr Dienerinnen Plutons, schüttelt schnell die brennende Fichtenfackel; Megaera führe die schlangenstarrende Schar[3] und reiße mit trauerbringender Hand einen riesigen Balken vom brennenden Holzstoß! Wohlan! Holt euch die Sühne für die Schändung der Styx![4] (105) Erschüttert sein Herz! Feuer koche seinen Verstand aus, verzehrender als es in den Schloten des Ätna rast! Doch damit der Alcide, seines Geistes beraubt, von gewaltigem Wahnsinn ergriffen, fortgerissen werden kann, müssen zuerst wir wahnsinnig sein: Juno, warum rasest du noch nicht? (110) Mich, mich, ihr Schwestern,[5] beraubt meines Verstandes, wendet mich zuerst hin und her, wenn ich irgendetwas plane, das einer Stiefmutter würdig ist! Laßt meinen Wunsch sich ändern: Er möge bei seiner Rückkehr seine Söhne noch unversehrt vorfinden und mit starker Hand heimkehren! Gefunden habe ich den Tag, (115) an dem das verhaßte Heldentum des Hercules mir nützt. Mich hat er besiegt? Möge er nun sich selbst besiegen und zu sterben wünschen, kaum daß er aus der Unterwelt zurückgekommen ist! Hier möge es mir nützen, daß er Jupiters Sohn ist. Ich werde dabei stehen und die von der Sehne abgeschossenen Pfeile mit der Hand lenken, damit sie treffsicher abfliegen, (120) ich werde die Waffen des Rasenden lenken und endlich einmal dem Hercules in einem Kampf beistehen. Wenn er sein Verbrechen begangen hat, dann mag sein Vater jene Hände in den Himmel einlassen. Schon muß der Krieg ins Werk gesetzt werden; es tagt, und Titan erhebt sich strahlend in safranfarbener Morgendämmerung.

POESIE UND RHETORIK: ZWISCHEN KOSMOLOGIE UND WISSENSCHAFTSTHEORIE

Rhetorik im Dienste der Poesie

Beginnen wir mit einigen stilistischen Beobachtungen, die Senecas gezielte Verwendung rhetorischer Mittel im Dienste der Poesie illustrieren! Ein wichtiger Vorgänger auf diesem Gebiet war Ovid. Seneca setzt sich gründlich mit diesem Dichter auseinander, schreitet dann

---

[1] *Discordia* ist uns erstmals bei Ennius als dämonische Gestalt kenntlich; vgl. auch Vergil, *Aeneis* 6, 280.

[2] D.h.: was Hercules noch nicht besiegt hat.

[3] Vergil, *Aeneis* 12, 846, nennt Megaera zusammen mit den Dirae, die Jupiter auf die Erde schickt, um Turnus zu beirren.

[4] Durch Hercules' Abstieg ist die Unterwelt entweiht.

[5] Die Furien.

aber, wie zu zeigen sein wird, im bewußten poetischen Gebrauch rhetorischer Mittel zu eigenen Zielen fort, von denen aus auf das Verhältnis zwischen seinen Dramen und philosophischen Schriften Licht fällt.

Pointen und Antithesen

Von Anbeginn des Prologs fassen Pointen das Wesen der Sache knapp zusammen. Das ironische Spiel mit Junos traditionellem Ehrentitel als „Schwester und Gattin des Donnerers" stammt aus Ovid (*Metamorphosen* 3, 265 f.): Dort will Juno Semele zugrunde richten, so wahr sie Königin und Jupiters Schwester und Gattin ist – Schwester wenigstens ganz sicher: *et soror et coniunx, certe soror*. Ovid bereitet die Pointe vor, indem er zuerst den üblichen Doppeltitel anführt und ihn dann einschränkt. So verwendet er die normale Struktur des Witzes: Aufbau einer bestimmten Erwartung und defiziente Erfüllung – ganz im Sinne des Horazwortes (*Ars poetica* 139): „Die Berge kreißen, – geboren wird eine lächerliche Maus." Dabei wirkt das Mißverhältnis erheiternd. Seneca kehrt die ovidische Reihenfolge von Pointe und Erläuterung um: Er beginnt provozierend mit dem halbierten Titel, läßt ihn als Schock wirken und liefert die Erläuterung nach. Die letztere Reihenfolge ist zweifellos die künstlichere. Die sinnschweren Worte stehen herausfordernd am Anfang, und eine nachträgliche Parenthese läßt den Zuhörern Zeit, die bittere Ironie nachschwingen zu lassen, die im Fehlen der anderen Hälfte des Titels liegt. Seneca verwandelt die eher komische Pointe des Augusteers in eine tragische, indem er die Textstruktur umkehrt: Die Unvollständigkeit steht am Anfang und – es bleibt bei ihr. Die Parenthese – ein Bruch in der Satzkonstruktion – macht das Mißverhältnis syntaktisch und psychologisch sinnfällig. Gedankenfolge und Satzbau entsprechen dem Leiden an der Unvollständigkeit; sie appellieren an das Mitgefühl des Zuschauers, der sich zusammen mit Juno um den Rest des Erwarteten betrogen fühlt. Seneca meidet die Antiklimax; er ist auf Würde bedacht. Daß Seneca bewußt so verfährt, ergibt sich aus seiner Kritik an Ovids Sintflutschilderung (*Naturales quaestiones* 3, 27), dieser Dichter wende sich nach wahrhaft erhabenen Bildern unversehens Kindereien zu (*pueriles ineptiae*). Und der Philosoph endet mit erhobenem Zeigefinger: „Es geht nicht an zu scherzen, wenn die Welt untergeht" (*lascivire devorato orbe terrarum*).

Die Klage über die Nebenfrauen, die den Himmel innehaben

(rhetorisch wirkungsvoll die Assonanz: *paelices caelum*), stützt sich auf eine andere Ovidstelle: Dort bemerkt Juno, daß ihre Nebenbuhlerin Callisto unter die Gestirne versetzt worden ist, und bittet Oceanus und Tethys um Hilfe. Diesmal lehnt sich Seneca auch in der Reihenfolge der Gedanken an Ovid an (*Metamorphosen* 2, 512 f.): „Fragt ihr, warum ich als Götterkönigin von den aetherischen Wohnsitzen hierher gekommen bin? An meiner Stelle hat eine andere den Himmel inne." Neu ist bei Seneca die scharfe Antithese Erde – Himmel. Juno fühlt sich ausgestoßen: „Auf Erden muß ich hausen" (*tellus colenda est*). Diese Antithese ist pathetischer und würdevoller als Ovids realistische Ausmalung 2, 525 f.: „Warum heiratet er sie nicht gar noch, vertreibt mich, seine Juno, läßt sie in mein Ehegemach einziehen und nimmt Lycaon zum Schwiegervater?" Hier meidet Seneca die Prosa des Alltags (Ehebett, Schwiegervater) und beschränkt sich auf Züge, die Junos Erniedrigung ebenso anschaulich wie ergreifend darstellen.

Für die Rolle der Rhetorik in der poetischen Erfindung Senecas ist Ovid ein wichtiger Vermittler. Dennoch kann man ihn nur mit Einschränkung als „Vater der Silbernen Latinität" bezeichnen. Treten doch bei Seneca tragische Pointen an die Stelle von komischen. Seneca bevorzugt Schockwirkungen und steigert das Pathos. Im Rückblick erscheint Ovid heiterer und ausgeglichener, „klassischer". Die augusteischen Züge treten im Rückblick klarer hervor.

Schon im Stil dieser ersten Zeilen kündigt sich an, was im Laufe der Rede immer deutlicher werden wird: Juno verwendet rhetorische Methoden, um ihren Zorn zu rechtfertigen, ja um sich in diesen Affekt hineinzusteigern.

Amplificatio und Kosmologie

Als rhetorische *amplificatio* folgt nun eine anschauliche Aufzählung der Nebenfrauen Jupiters, die einen Platz am Himmel gefunden haben: ein kosmisches Panorama, wie es Seneca liebt. Wie bitter die Bemerkung, die Einwohner von Junos eigenem Land, Argos, müßten sich nach dem Gestirn der Nebenbuhlerin richten!

Der originelle Einfall, Juno als „mehrfache Stiefmutter" zu bezeichnen (21), ist ein Nebenprodukt von Senecas systematischer Suche nach vergöttlichten Nebenfrauen und ihren Söhnen. Juno erscheint gewissermaßen als potenzierte Verkörperung stiefmütterlichen Wesens. Der einfache Ausdruck „Stiefmutter" wäre für sie viel zu harmlos.

Die rhetorische Kunst der entfaltenden Konkretisierung (*evidentia*, ἐνάργεια) zeigt sich schon in diesem einen Ausdruck. Selbst diese gelungene Pointe läßt kein entspanntes Lachen aufkommen. Mit dem Stichwort *noverca* ist ein Grundthema des folgenden Dramas berührt: Junos Grausamkeit gegenüber dem Helden der Tragödie, Hercules.

„Kataloge" und Kosmologie

Schon in den bisherigen Beispielen ist der Bezug zur Kosmologie deutlich. Physik und Theologie gehörten für antikes Denken zusammen. Wie Rosenmeyer gezeigt hat, beschwört Seneca, der sich seit seiner Frühzeit mit Naturkunde beschäftigte, mit Vorliebe in Form von Katalogen die Gesamtheit der natürlichen Wirklichkeit. Die antike Naturwissenschaft war auf den Menschen bezogen. Seneca macht sichtbar, wie das Wirken des Hercules alle Bereiche der Natur umfaßt und beeinflußt. Durch die Tätigkeit dieses Menschen treten Veränderungen ein, die weit über seine unmittelbare Umgebung hinausreichen. Hier besteht übrigens eine Wahlverwandtschaft zu Ovids *Metamorphosen*. In dieser Beziehung sind Senecas Tragödien das Bindeglied zwischen Ovid und Lucan, dessen Epos den kosmischen Erschütterungen nachspürt, die menschliches Handeln begleiten. Hier liegen stoische Vorstellungen von Kosmos und Sympathie zugrunde. Der kosmische Rahmen gibt dem Geschehen die universale Bedeutung, die ihm zukommt. Mit dem Androhen eines „langlebigen Zornes" und „ewigen Krieges" (27 ff.) kommt zu der umfassenden räumlichen Ausdehnung ins Kosmische eine unermeßliche Zeitspanne hinzu.

Hercules als Gefahr für den Kosmos

Hierauf (46 ff.) stellt sich das Problem der Expansion: Juno betrachtet Hercules als einen „Streber", der alle drei Welten (Erde, Meer und Himmel) der Reihe nach erobern will, um schließlich Jupiter zu entthronen. Für Juno ist Hercules ein Zerstörer der Weltordnung und ein Mysterienverräter (55 ff.). In der Handlung des Stückes spielt dieser Gedanke ebenfalls eine wichtige Rolle: Der rasende Hercules wird in seiner Hybris Junos Vorstellungen aus dem Prolog wiederholen – natürlich als Marionette dieser Göttin[1] (955–973). Anders

[1] Es ist also methodisch verfehlt, aus diesen Worten eine Hybris des Hercules herzuleiten: richtig G. Paduano (1998), bes. 418–425 gegen Fitch (Ausgabe) passim.

denkt der Held, solange er bei Sinnen ist: Gleich bei seinem ersten Auftreten bittet er den Sonnengott um Verzeihung dafür, daß er die Geheimnisse der Tiefe ans Licht gezerrt hat (592 ff.) – wie er betont, auf höheren Befehl. Ebenso bittet er Jupiter und Neptun, ihre Blicke abzuwenden. Nur die Auftraggeberin Juno soll den Cerberus sehen. Er erklärt, daß er das Unzugängliche gesehen hat, und fragt stolz nach Junos nächstem Befehl. In dieser Frage liegt tragische Ironie: Hercules wird bald gegen Hercules kämpfen müssen.

Wieder steuert Juno auf das Thema „Apotheose" zu. Sie hatte schon in der Aufzählung der Zeussöhne bis hin zu Bacchus (16) darauf angespielt, ebenso in Vers 39 f.: „Alle Welt redet von ihm als einem Gott" (*Toto deus narratur orbe*). Jetzt (66) deutet sie an, daß Hercules Bacchus – und wohl gar Jupiter selbst – übertreffen wird. Junos Besorgnis, Hercules könnte den Himmel angreifen (64) ist ein Argument, das auch ihren Gemahl – als Herrn des Himmels – zu überzeugen vermöchte. Kennt doch die Mythologie die Sage von Achill, dem prophezeit war, mächtiger zu werden als sein Vater. Darum enthielt sich Jupiter der Liebe zu Thetis. Hier freilich will Juno ihre Handlungsweise in erster Linie vor sich selbst als Himmelskönigin rechtfertigen. Diese Wendung der Rhetorik von außen nach innen ist für Senecas Zeit bezeichnend. Die Rede Junos ist ein Paradebeispiel rhetorischer Selbstkondizionierung zu bösem Handeln.[1]

Junos Charakterisierung des Hercules als zügellosen Machtmenschen, der das Universum gefährdet, ist mit Vers 74 zunächst abgeschlossen. Rhetorische Mittel (wie Pointe, Ironie, *evidentia, gradatio*), sollen die Bedrohlichkeit des Hercules sinnfällig machen. Damit will Juno

[1] Entsprechend liegt meines Erachtens am Ende in der resignierten Selbstbescheidung des verstummenden Hercules ein Ansatz zu einer diesseitigen, verinnerlichten (und jedes Triumphalismus entkleideten) Umdeutung der Apotheose. Das Ausbleiben einer ausdrücklichen „philosophischen" Selbstinterpretation des Hercules am Ende macht das Ganze nur glaubwürdiger und bewegender. Es wäre nicht nur künstlerisch unerträglich, sondern auch Hybris gewesen, hätte Hercules jetzt gesagt, indem er weiterlebe, strebe er nach dem Glück des Weisen, das sich ja von dem Gottes nur der Dauer, nicht der Qualität nach unterscheide. Angesichts der Größe des Unglücks bleibt nur das Verstummen, das ja Ausdruck des höchsten Pathos sein kann. Zu Senecas Tragödien gehört nicht nur das Fehlen von Göttern, die Bosheit bestrafen, sondern auch die Gottverlassenheit des Gerechten. Biondi (2001) 20 spricht von *assunzione di responsabilità* und sieht den Verzicht als Übung (21); an die Stelle der heroischen trete die altruistische Tugend (22) im Sinne von Seneca, *epist.* 104, 3 (der *bonus vir* müsse leben *non quamdiu iuvat, sed quamdiu oportet*); Selbstbestrafung führe zur Rettung (24).

ihren leidenschaftlichen Haß rational untermauern und auf diese Weise steigern.

Gezielte Verwendung von Beispielen

Nicht ohne literarische Absicht verlagert sich im Laufe des Textes der Schwerpunkt allmählich von den Nebenbuhlerinnen auf deren vergöttlichte Söhne. Obwohl Juno ursprünglich an Nebenfrauen denkt, sind die mythologischen Beispiele von vornherein so gewählt, daß sie auf Hercules passen. Dabei bildet Bacchus, obwohl er selbst kein Sternbild ist, die engste Parallele zu Hercules, der ebenfalls von der Erde in den Olymp aufsteigen wird. Gerade die Unstimmigkeiten in dieser Aufzählung sind also für Senecas Absicht besonders aufschlußreich. Die Rhetorik verhilft nicht zu einer leeren Anhäufung mythologischer *exempla*, sondern sie dient einmal der Selbstaufpeitschung Junos für ihren neuen Racheakt, zum andern aber auch der Vorbereitung des Lesers auf die innere Problematik, die in dem Drama behandelt werden soll.

Gezielte Verwendung allegorischer Gestalten

Ein Prüfstein für die poetische Verwendung rhetorischer Mittel ist der Einsatz allegorischer Gestalten. Allegorische Gestalten stellen dem Hörer und Zuschauer die Innenseite des Geschehens wie leibhaftig vor Augen. Die römische Ahnenreihe für diese Technik beginnt für Seneca mit Ennius und Vergil, und sie gipfelt in Ovid. Aufzählungen allegorischer Gestalten gibt es vor allem in Jenseitsschilderungen, so erscheinen bei Ovid (*Metamorphosen*. 4, 84 f.). *Luctus, Pavor, Terror* und *Insania* im Gefolge der Tisiphone. In Vergils *Aeneis* liegen am Eingang des Orcus: *Luctus, ultrices Curae, Morbi, Senectus, Metus, Fames, Egestas, Letum, Labos, Sopor, mala Gaudia, Bellum* und bei den Eumeniden die (schon ennianische) *Discordia* (*Aeneis* 6, 273–280). Mit Ovid verbindet Seneca die Tatsache, daß die allegorischen Gestalten aus der Unterwelt heraufgeführt werden. Man beachte, wie gut Seneca die Namen der Allegorien dem bevorstehenden Wahnsinn des Hercules angepaßt hat, vor allem dem Kampf gegen sich selbst (*in se semper armatus Furor*) und dem bevorstehenden Kindermord (*Impietas*: Pietätlosigkeit).

Der Mythos konkretisiert den Kampf mit dem eigenen Selbst in dem entsetzlichen Geschehen um den rasenden Hercules. Wie in der

Aeneis ruft Juno die Furien aus dem Tartarus herauf (86 ff.). Sie spricht mit bitterer Ironie, will sie doch Hercules das Leben buchstäblich zur Hölle machen. Die diesseitige Deutung des Hades hat eine alte Tradition: Lukrez (3, 980–1023) entmythologisiert die Höllenstrafen; Seneca selbst vergleicht (*De ira* 35) den Zorn mit den Ungeheuern der Unterwelt, den Furien samt Bellona und Discordia. Unserer Stelle relativ am nächsten steht der Passus aus *De ira*, der die Schreckbilder der Unterwelt mit dem Zorn und der Wut – also innerweltlichen Erscheinungen – in Beziehung setzt.[1] Seneca tut hier im Drama den Schritt von der Innerweltlichkeit zur Innerlichkeit des Subjekts.

Psychologische Abstrakta und Adjektive

Erst im letzten Abschnitt des Textes häufen sich psychologische Abstrakta (*odium, ira, dolor*),[2] und Adjektive kennzeichnen Dauer und Intensität dieser Affekte (*vivax, aeternus, violentus, saevus*). Solche – in der römischen Dichtung beliebte – Register hat Juno in den ersten 18 Versen überhaupt nicht gezogen; sie sprach zwar mit bitterer Ironie, beschränkte sich aber auf die Feststellung von Tatsachen. Erst von Vers 19 an wird dies anders: Ihr Haß auf das thebanische Land entlockt ihr drei affektische Adjektive (*dirus, ferus, impius*) und einen Ausruf (*quotiens* 21).

Junos Herculesbild: Gradatio

Juno beginnt nun zu überlegen, mit welchen Mitteln sie ihren Kampf gegen Hercules fortsetzen soll. Sie stellt zunächst fest, daß alle Gefahren, denen sie Hercules bisher aussetzte, ihn nur stärker gemacht haben (33 ff.). Der Gedanke wird später wiederkehren (312 f.): „Er

---

[1] Etwas anders ist die Perspektive in vielen seiner philosophischen Schriften, In der *Consolatio ad Marciam* (19) sagt Seneca, die Schrecken der Unterwelt seien Fabeln. Im 24. *Brief* spottet er über die epikureische Litanei von der Nichtigkeit der Furcht vor jenseitigen Strafen. Keiner sei nämlich so kindisch, daß er vor Cerberus Angst habe. Im 82. *Brief* argumentiert Seneca ähnlich, fügt aber hinzu, daß auch nach Beseitigung der Fabeln die Furcht fortbestehe, nämlich diejenige, man werde nirgends mehr sein. Wie sein Neffe Lucan führt Seneca in dieser Beziehung die philosophische Sicht (die vielfach mit Entmythologisierung einhergeht) auch in seine Dichtungen ein.

[2] Zu *ira* und *dolor* vgl. Vergil, *Aeneis* 1, 25.

wird in der Tat kommen, und zwar – wie nach jeder seiner Arbeiten – größer!“ (*Aderit profecto, qualis ex omni solet / labore, maior*). Im Ganzen erscheint Juno somit als „Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft.“ Unfreiwillig stärkt sie durch ihr Wirken die *virtus* des Hercules und macht auf diese Weise offenbar, daß er Jupiters Sohn ist. Reizvoll ist die Umkehrung von Junos Rolle am Ende ihres Monologs: Sie will jetzt Hercules erstmals im Kampf beistehen – freilich gegen Hercules’ Familie und damit gegen diesen selbst.

Juno hat, ohne es zu wollen, Hercules nahe an die Apotheose herangeführt: ein ovidisches Motiv (vgl. *Metamorphosen* 9, 198 f.)! „Des Befehlens müde ist Jupiters grausame Gattin, ich – Hercules – bin noch nicht der Taten müde“ (*Defessa iubendo est / saeva Iovis coniunx, ego sum indefessus agendo*). Auch hier kehrt Seneca die Reihenfolge um. Da bei ihm Junos Perspektive dominiert, setzt er diese ans Ende, so daß eine Antiklimax entsteht. (Daher die leicht komische Nebenwirkung). Diesem Mangel hilft Seneca ab, indem er den Sachverhalt zu bildhafter Anschauung erhebt: Hercules erscheint „gewappnet mit Löwe und Schlange.“ Die besiegten Ungeheuer liefern ihm also die Waffen. So deutet Seneca die traditionelle Rüstung des Hercules im Sinne des in Vers 34 ff. entwickelten Gedankens: Hercules wächst durch die schweren Prüfungen. Was ihm am meisten schaden soll, schlägt ihm zum Guten aus. Die Metonymie Löwe und Schlange für Löwenfell und Schlangengift hat ihren vollen Sinn.

Wenn Juno jetzt in teuflischer Berechnung (85) Hercules den Kampf mit Hercules – die Selbstüberwindung – als neue Aufgabe stellt, so trägt sie wider Willen aufs neue zu seiner Entwicklung bei. Dieser nächste Schritt in der *gradatio* macht für unsere Analyse vorübergehend den Schritt von der rhetorischen zur wissenschaftstheoretischen Betrachtungsweise notwendig.

Vergleich mit den Naturales quaestiones: Wissenschaftstheorie

Naturales quaestiones, praefatio[1]

Quantum inter philosophiam interest, Lucili virorum optime, et ceteras artes, tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem, quae ad homines, et hanc, quae ad deos pertinet; altior est haec et animosior, multum permisit sibi: non

[1] Übersetzung: Verändert nach Moser (1830); auch Schönberger (1990) wurde herangezogen.

fuit oculis contenta, maius esse quiddam suspicata est ac pulcrius, quod extra conspectum natura posuisset. (2) Denique tantum inter duas interest, quantum inter deum et hominem: altera docet, quid in terris agendum sit, altera, quid agatur in caelo; altera errores nostros discutit et lumen admovet, quo discernantur ambigua vitae; altera multum supra hanc, in qua volutamur, caliginem excedit et e tenebris ereptos perducit illo unde lucet. . . . (4) Nisi ad haec admitterer, non fuerat operae pretium nasci . . . (5) O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit! Quamdiu cum affectibus colluctamur, quid magnifici facimus, etiamsi superiores sumus? Portenta vincimus: quid est, cur suspiciamus nosmet ipsos, quia dissimiles deterrimis sumus? Non video, quare sibi placeat, qui robustior est, in valetudinario: (6) multum interest inter vires et bonam valitudinem. Effugisti vitia animi? Non est tibi frons ficta nec in alienam voluntatem sermo compositus nec cor involutum nec avaritia, quae, quidquid omnibus abstulit, sibi ipsi neget, nec luxuria pecuniam turpiter perdens, quam turpius reparet, nec ambitio, quae te ad dignitatem nisi per indigna non ducet? Nihil adhuc consecutus es; multa effugisti, te nondum. Virtus enim ista, quam affectamus, magnifica est, non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat et praeparat ad cognitionem caelestium dignumque efficit, qui in consortium <cum> deo veniat. (7) Tunc consummatum habet plenumque bonum sortis humanae, cum calcato omni malo petit altum et in interiorem naturae sinum venit. . . . (11) Sursum ingentia spatia sunt, in quorum possessionem animus admittitur, ita, si secum minimum ex corpore tulit, si sordidum omne detersit et expeditus levisque ac se contentus emicuit. (12) Cum illa tetigit, alitur, crescit, velut vinculis liberatus in originem redit. Et hoc habet argumentum divinitatis suae, quod illum divina delectant; nec ut alienis sed ut suis interest. . . . (17) Haec inspicere, haec discere, his incubare nonne transilire est mortalitatem suam et in meliorem transcribi sortem? „Quid tibi“, inquis, „ista proderunt?“ Si nil aliud, hoc certe: sciam omnia angusta esse mensus deum.

Der gleiche Unterschied, mein bester Lucilius, welcher zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften besteht, zeigt sich nach meiner Ansicht auch in der Philosophie selbst, zwischen dem Teil, der die Menschen, und dem, der die Götter zum Gegenstand der Betrachtung hat. Dieser ist erhabener und kühner: Er hat sich einen weiten Spielraum geschaffen; er beschränkt sich nicht auf das Sichtbare, er ahnt, daß es etwas Höheres und Schöneres gebe, das die Natur unserer Anschauung entrückt habe. (2) Mit einem Wort, es ist zwischen diesen beiden derselbe Unterschied wie zwischen der Gottheit und dem Menschen. Der eine Teil lehrt, was auf Erden zu tun sei, der andere, was im Himmel vorgeht. Der eine zerstreut unsere Irrtümer und spendet uns Licht, daß wir uns in den zweifelhaften Fällen des Lebens zurechtfinden; der andere Teil geht weit über diese Finsternis hinaus, in der wir wandeln, entreißt uns dem Dunkel und führt uns dahin, woher die Klarheit kommt. . . . (4) Wenn ich mich damit nicht befassen dürfte, wozu wäre ich dann geboren? . . . (5) O welch ein armseliges Geschöpf ist der Mensch, wenn er sich nicht über das Menschliche erhebt! Solange wir mit den Leidenschaften ringen, was tun wir da schon Großes, selbst wenn wir die Oberhand behalten? Nur Schreckbilder sind es, die wir besiegen. Haben wir wohl Ursache, uns etwas darauf einzubilden, daß wir nicht sind wie die Schlechtesten? Ich sehe nicht ein, warum sich einer etwas dünken soll, wenn er unter Lazarettbrüdern der Kräftigste ist. (6) Es ist ein großer Unterschied zwischen Kraft und vollem Wohlbefinden.[1] Du bist frei von Gebrechen

[1] Schönberger: Kraft und bloßer Gesundheit.

der Seele, hast keine Heuchlermiene, führst keine Sprache, die sich fremdem Willen anschmiegt, hast kein ränkevolles Herz, bist nicht von Geiz befangen, der, was er allen abgenommen, sich selbst nicht gönnt? Nicht von Verschwendung, die das Geld schändlich hinauswirft, um es noch schändlicher wieder zu gewinnen; nicht von Ehrgeiz, der dich nur auf unwürdigen Wegen zu Würden führt? Damit ist noch nichts getan; von vielem bist du los, von dir selbst noch nicht. Jene Tugend, nach der wir streben, ist großartig, nicht weil es schon an und für sich ein Glück ist, vom Übel frei zu sein, sondern weil sie die Fesseln des Geistes löst, ihn zur Erkenntnis des Himmlischen vorbereitet und ihn würdig macht, in Gemeinschaft mit der Gottheit zu treten. (7) Alsdann hat er das ausgemachte und vollkommene Glück, dessen die Menschheit fähig ist, wenn er alles Übel unter seine Füße tritt, sich emporschwingt und in die innere Tiefe der Natur eindringt. . . . (11) Nach oben öffnen sich die ungeheuern Räume, zu deren Besitz dem Geist der Zutritt offen steht, freilich nur, wenn er vom Körper so wenig wie möglich mitbringt, wenn er alles Gemeine von sich abstreift, und frei und leicht und mit Mäßigem sich begnügend emporschwebt. (12) Wenn er jene Räume berührt, so findet er Nahrung, Wachstum, und kehrt, wie seiner Bande los, zu seiner Heimat zurück. Und das ist ein Beweis seines göttlichen Ursprungs, daß ihm das Göttliche Genuß ist, und daß er darin nicht wie ein Fremdling, sondern wie in seinem Eigentum ist. . . . (17) Da hineinzublicken, das zu lernen, da unablässig zu forschen, heißt das nicht über seine sterbliche Natur hinausgehen und eines herrlichen Loses teilhaftig werden? Du fragst: Was wird dir das nützen? – Wenn es auch sonst nichts ist, so werde ich dadurch wenigstens überzeugt, daß alles beschränkt ist, wenn ich mir die Gottheit zum Maßstabe genommen habe.

Im ganzen wie im einzelnen kann die *Praefatio* der *Naturales quaestiones* – ein bedeutender, heute zu wenig beachteter Text[1] – zu unserer Fragestellung einiges beitragen, und nur diese Punkte seien hier hervorgehoben.

Zwar befaßt sich Seneca (in den uns erhaltenen Werken) meist mit Moralphilosophie, doch bezeugen die *Naturales quaestiones* sowie die Titel verlorener Schriften, daß er sich auch mit der damaligen Naturwissenschaft gründlich auseinandersetzt. Von den drei Teilen der Philosophie (wie er sie selbst in *epist.* 89, 9 anführt) pflegt er somit nicht nur die Ethik, sondern auch die Physik.[2] (Es ließe sich wohl sogar zeigen, daß ihm auch Logik und Dialektik[3]

---

[1] Zur Interpretation des Prologs des *Hercules furens* scheint dieser Text noch nicht herangezogen worden zu sein (von führeren Analysen sei besonders auf Heldmann 1974, 1–55 hingewiesen). Über die Bedeutung der *Praefatio* der *Quaestiones Naturales* z.B. für Anselm von Canterbury vgl. unten Seite 131.

[2] Zu Senecas lebhaftem Interesse für Physik z.B. Griffin (1976) 175.

[3] Vgl. G. Damschen (und andere), „Seneca", demnächst in: *Handbuch der lateinischen Literatur (HLL)* III 1. Eindeutig ist der Wechsel vom Protreptischen, das am Anfang herrscht, zum Argumentativen, das in den späteren Briefen dominiert. Die Zunahme des theoretischen Interesses (z.B. *epist.* 65; 95; 106; 108; 109; 111; 117;

nicht so fremd sind, wie er zuweilen zu behaupten scheint). Bereits dieser erste Punkt ist geeignet, ein verbreitetes Bild von Seneca als dem „Toreador der Tugend“[1] zurechtzurücken und auch für den Vergleich zwischen philosophischen Schriften und Tragödien eine breitere Basis und einen etwas weiteren Rahmen zu schaffen.

Seneca, dem man gerne eine nur lebenspraktische Zielsetzung zuschreibt, macht hier das reine wissenschaftliche Erkennen zur eigentlichen Aufgabe des Menschen. Eine solche Anthropologie[2] war schon vor ihm verbreitet. Zeuge ist z. B. Ovid, der den Unterschied zwischen Mensch und Tier im aufrechten Gang und in der Betrachtung des Himmels sieht (*Metamorphosen* 1, 84 ff.).

Aus dieser auf *theoria* hin orientierten Anthropologie resultiert ein wissenschaftstheoretischer Ansatz: Die Physik (die in der Antike die Theologie mit einschließt) ist der Ethik überlegen. Seneca vergleicht die Ethik mit einem Kampf gegen *portenta* („Schreckbilder“), während die Physik für ihn auf ruhiger und klarer Anschauung beruht.

Zwischen dem menschlichen Handeln und dem Kosmos stellt die mittlere Stoa Zusammenhänge her.[3] Solchen Zusammenhängen spürt Seneca in verschiedenen Literaturgattungen auf unterschiedlichen Wegen nach.

So viel zum Allgemeinen. Im einzelnen aber bildet in dem untersuchten Dramenprolog der Stufengang von der Überwindung von Ungeheuern zum Kampf mit sich selbst (79–85) eine auffällige Parallele zu der verwandten Gradation in den *Naturales quaestiones*. Die Einleitung dieser Schrift schildert den Kampf mit den Affekten metaphorisch als Überwindung von Ungeheuern (1, 5): *quamdiu cum affectibus colluctamur, quid magnifici facimus? etiamsi superiores sumus, portenta vincimus*. „Was tun wir schon Großartiges, solange wir mit Affekten ringen? Auch wenn wir die Oberhand behalten, sind es doch bloß Schreckbilder,

---

120; 121) steht vielleicht im Zusammenhang mit Vorstudien für die geplanten *Moralis philosophiae libri*: Lana (1989/90) 289. Zur inneren Einheit der Philosophie insgesamt Seneca, *epist.* 33, 5; 89, 1–2; Schönegg (1999) 212, Anm. 124 (Poseidonios).

[1] F. Nietzsche, *Streifzüge eines Unzeitgemäßen*, 1, in: *Werke*, hg. K. Schlechta, Bd. 2 (7. Auflage, Darmstadt 1973) S. 991.

[2] Hierüber mit reichem Material Wlosok (1960).

[3] Bezeichnend der Titel von Reinhardt (1926): *Kosmos und Sympathie*. Alles steht miteinander in Wechselwirkung.

die wir besiegen." Es folgt der Satz 1, 6: *multa effugisti, te nondum.* „Vielem bist du entronnen, dir selbst noch nicht." Die Befreiung aus den engen Grenzen des eigenen Ichs durch Selbsterkenntnis[1] wird in der *praefatio* mit dem geistigen Aufschwung zum Himmel gleichgesetzt, der Gewinnung der richtigen Perspektive für die Kleinheit der irdischen Dinge. Es ist konsequent, wenn in der mythischen Spiegelung der Tragödie für Hercules auf die Überwindung der Ungeheuer der Kampf gegen sich selbst folgt.[2] Am Ende steht für Hercules der Aufstieg in den Himmel. So wird die mythische Gestalt transparent für wissenschaftstheoretische Einsicht.

Seneca ist keineswegs der erste, der die Herculesgestalt moralisch deutet – sie bietet sich ja geradezu für solche Interpretationen an. Aber es besteht kein Zweifel, daß er die Parallelisierung der Stadien „Überwindung der Affekte – Überwindung des eigenen Selbst – Aufstieg zum Himmel" bewußt eingesetzt hat. Die Stoiker hielten Hercules für den besten der Menschen (vgl. schon Sophokles, *Trachinierinnen* 177) und betonten seine Verdienste um die Menschheit, die Zivilisierung der Erde und seine Apotheose. Chrysipp[3] sagt, Hercules und Bacchus würden von der Natur zur Rettung des Menschengeschlechts veranlaßt. Seneca betont (*De beneficiis* 1, 13, 3), daß der Held frei von Egoismus war: „Hercules hat nichts für sich selbst besiegt: Er durchzog die Welt nicht voller Begehrlichkeit, sondern indem er beurteilte, worüber er den Sieg errang: ein Feind der Schlechten, ein Befreier der Guten, und ein Friedensstifter auf Land und Meer" (*Hercules nihil sibi vicit: orbem terrarum transivit non concupiscendo sed iudicando quid vinceret, malorum hostis bonorum vindex terrarum marisque pacator*). Für Seneca (ebd.) ist der selbstlose Hercules das positive Gegenbild zu dem Eroberer Alexander, der sich zu Unrecht mit Hercules verglich und den Himmel erhoffte. Das Buch *Über die Seelenruhe* (Kap. 15) deutet den Feuertod des Hercules als Weg zur Unsterblichkeit. Es vergleicht den Helden mit Regulus oder Cato. Nach Epiktet 3, 24, 13–16 durchzog Hercules die ganze Welt, wachte über Hochmut und Gerechtigkeit der Menschen, erwarb sich überall

[1] Der Schau des Philosophen stellt Seneca in den *Naturales quaestiones* die Verwendung der Spiegel zur Steigerung der Sinnenlust als negatives Beispiel gegenüber (dazu Stahl [in: Maurach, Hg., 1987] und Berno 2003).

[2] Wichtiger als das Interpersonale ist für Seneca das Intrapersonale (Biondi 1998, 128).

[3] *Stoicorum Veterum Fragmenta* 3, 84, 6.

Freunde und wußte, daß Zeus der Vater aller Menschen ist. Schon Cicero (*De officiis* 3, 24 f.) bringt die Apotheose in Zusammenhang mit den Wohltaten an den Menschen. Im *Hercules Oetaeus* lehnt sich Seneca eng an Ovids *Metamorphosen* (9, 101–272) an.[1] Besonders wichtig ist Senecas eigene Erklärung (*De constantia sapientis* 2, 1): *Ulixen et Herculem . . . Stoici nostri sapientes pronuntiaverunt, invictos laboribus et contemptores voluptatis et victores omnium terrarum.* „Unsere Stoiker erklärten Odysseus und Hercules . . . zu Weisen, unbesiegt von Mühen, zu Verächtern der Lust und Überwindern aller Länder." Doch in unserem Drama geht die Deutung des Hercules über das rein Ethische hinaus: Es geht um einen schmerzlichen Erkenntnisprozeß, der in einem rein menschlichen Sichbescheiden gipfelt: Hercules, auch hierin selbstlos, verzichtet seinem irdischen Vater zuliebe[2] auf Selbstmord und lebt weiter mit dem ständigen Bewußtsein, Unsühnbares getan zu haben. Das ist sein – völlig säkularisierter – und dadurch uns Heutige besonders bewegender Weg zur Unsterblichkeit.

Der Vergleich mit Senecas *Naturales quaestiones* beleuchtet Senecas Wissenschaftstheorie und Anthropologie. In dieser Schrift findet sich ebenso wie im *Hercules furens* folgender Stufengang: Überwindung der *portenta* (Affekte)[3] – Kampf mit sich selbst – Aufstieg zum Himmel. Der Sieg über die Affekte ist Gegenstand der Ethik, die Erkenntnis des Himmels ist Sache der Physik. Hercules hat Erde und Unterwelt besiegt. Die Überwindung der *portenta* ist laut *Naturales quaestiones* noch „nichts". Es gilt vielmehr, Abstand zu sich selbst zu gewinnen, sich selbst zu überwinden. Der Weg zum Himmel ist kein titanischer Eroberungszug wie der Alexanders (Juno verzeichnet das Herculesbild), sondern selbstlos. Der Pfad zu den Sternen ist nicht sanft (437); es ist teuer erkauft, zum Gott geboren zu sein (460). Nur im Wahnsinn will Hercules titanisch den Olymp stürmen (955–973). Nach dem Erwachen nimmt er schließlich das Weiterleben als schwerste Strafe

---

[1] Vgl. dazu Stephens (1958) 273–282; Stoessl (1945); zur stoischen Deutung der Tragödien: B.-M. Marti (1945) 221 ff.; N. Pratt (1948) 8 ff.; differenzierter Biondi (2001).

[2] Man pflegt hier an Senecas vergleichbare Erfahrung (Brief 78) zu erinnern.

[3] Die stoische Philosophie stellte sich auch Affekte und Tugenden als *corpora* und *animalia* vor. Man sollte hier nicht von „Materialismus" sprechen; schließt doch dieser Begriff weder die Belebtheit ein, die in *anima* liegt, noch die Strukturiertheit, die der *corpus*-Vorstellung zugrunde liegt („Schiffsrumpf"). Diese Art der Vorstellung war der poetischen Ausgestaltung förderlich.

an.[1] Er ist von jeglichem Hochmut geheilt und hat Distanz zu seinen Leistungen gewonnen.

Dadurch daß Hercules den Schritt von der Überwindung der Ungeheuer (*portenta*) zur Selbstüberwindung vollzieht, erhält er Zugang zum Himmel und wird somit fähig, die von der Natur gesetzte Bestimmung des Menschen zu erfüllen: das Anschauen des Himmels (im Unterschied zum Tier, das zur Erde blickt) und die reine Erkenntnis, wie sie die Wissenschaft vermittelt. Worin dennoch ein erheblicher Unterschied zwischen Philosophie und Drama bei Seneca besteht, wird im Folgenden an Hand der Verwendung rhetorischer Denkformen klar werden.

Rhetorische „Induktion" des Affekts

Das rhetorische Ziel des Prologs tritt gegen Ende ausdrücklich hervor. Die Kernstelle ist Junos Selbstanrede: „Warum rasest du noch nicht? (109). Juno erklärt, sie müsse wahnsinnig werden, damit Hercules wahnsinnig werden kann. Der moderne Leser denkt an den physikalischen Vorgang der Induktion. Die rhetorische Lehre, wonach, wer andere rühren wolle, selbst ergriffen sein müsse, wird hier von Juno auf sich selbst angewandt. Dies ist der Gegenpol zu Senecas philosophischen Schriften. Während dort die verbale Selbstbeeinflussung einer philosophischen Erziehung dient, soll hier mit den gleichen rhetorischen Mitteln ein negatives Ziel erreicht werden.

Mit der Bemerkung zur „Induktion" des vom Redner empfundenen Affekts im Hörer ist ein Kernproblem von Senecas Verwendung der Rhetorik berührt. Ein Blick auf die Medea-Tragödie[2] soll dies verdeutlichen.

---

[1] Lieberg (1994) 407 f. erkennt mit Recht in der Überwindung der *libido moriendi* um eines geliebten Menschen willen die Bewährung philosophischer *virtus* (Seneca, *epist.* 104, 3 f.), doch sieht er bei Hercules nur passives Akzeptieren der väterlichen Weisung. Er verkennt dabei vielleicht, wieviel dieser Gehorsam den Starken gekostet haben mag. Statt der traditionellen Apotheose rechnet Seneca – der ja in den Stücken Metaphysisches eliminiert und sich weitgehend auf das Diesseits beschränkt – mit einem paradoxen Sachverhalt: Der Mensch ist dem Weisesein (und damit der Gottheit) vielleicht dann am nächsten, wenn er sich ihnen am fernsten fühlt. Vorangegangen war Ovid, der den leidenden Hercules unmittelbar vor seiner Apotheose an der Existenz der Götter zweifeln ließ (*Metamorphosen* 9, 203 f.): Senecas Hercules ist kein stoischer Weiser, aber ein menschliches Wesen.

[2] Ausgaben: Grundlegend Leo (1879/1963); Text und Kommentar: Costa (1973/1989); Text, Übersetzung und Kommentar: Hine (2000).

MEDEA
IAS. Sana meditari incipe
et placida fare. si quod ex soceri domo
potest fugam levare solamen, pete.
MED. Contemnere animus regias, ut scis, opes
potest soletque; liberos tantum fugae
habere comites liceat, in quorum sinu
lacrimas profundam. Te novi nati manent.
IAS. Parere precibus cupere me fateor tuis;
pietas vetat: namque istud ut possim pati,
non ipse memet cogat et rex et socer.
Haec causa vitae est, hoc perusti pectoris
curis levamen. Spiritu citius queam
carere, membris, luce. MED. Sic natos amat?
bene est, tenetur, vulneri patuit locus.
Suprema certe liceat abeuntem loqui
mandata, liceat ultimum amplexum dare:
gratum est et illud. Voce iam extrema peto,
ne, si qua noster dubius effudit dolor,
maneant in animo verba: melioris tibi
memoria nostri sedeat; haec irae data
oblitterentur. IAS. Omnia ex animo expuli
precorque et ipse fervidam ut mentem regas
placideque tractes: miserias lenit quies.
MED. Discessit. Itane est? Vadis oblitus mei
et tot meorum facinorum? Excidimus tibi?
Numquam excidemus. Hoc age, omnes advoca
vires et artes. Fructus est scelerum tibi
nullum scelus putare. Vix fraudi est locus:
timemur. Hac aggredere, qua nemo potest
quicquam timere. Perge nunc, aude, incipe
quidquid potest Medea, quidquid non potest.

IASON: Vernünftiges zu denken fange an und rede Sanftes! Kann ein Tröstliches dir die Verbannung aus des Schwiegervaters Haus erleichtern, – fordre es!
MEDEA: (540) Verachten kann der Geist, du weißt es, königliche Schätze; er pflegt es auch zu tun. Gestattet sei mir nur, die Kinder als Begleiter mitzunehmen in die Verbannung, um an ihrer Brust mich auszuweinen. Dich erwarten neue Kinder.
IASON: Wie gern erfüllt' ich deine Bitte – ich bekenn's – (545), doch mir verbietet es die Vaterliebe. Dies zu erdulden könnte auch der König, mein Schwiegervater, nicht mich zwingen. Das ist mein Lebensinhalt, das der Trost für meines ausgebrannten Herzens Sorgen. Eher könnt' ich den Lebensodem, meine Glieder und das Licht entbehren.
MEDEA (beiseite): So sehr liebt er die Söhne? (550) Gut so! Ich hab ihn. Offen liegt die Stelle, die verwundbar. (Zu Jason.) Erlaubt sei mir gewiß doch, daß zum Abschied ich ihnen meinen letzten Willen sage und sie zum letzten Mal umarme! Willkommen ist auch dies. Ein letztes Wort : Ich bitte, daß dein Herz bewahre der Worte keines, die etwa mein banger Schmerz mich sagen ließ. Dir bleibe die Erinnerung an eine bessere Medea. Worte aber, dem Zorne eigen, seien ausgelöscht!
IASON: Aus meinem Sinn hab alle ich verjagt, und bitte meinerseits, daß du dein heißes Herz beherrschst und sanft regierst: Denn Leiden lindert die Seelenruhe.
MEDEA: Hinweg ist er. So weit ist's also? Gehst, hast mich vergessen, alles, was

für dich ich tat? Du denkst nicht mehr an mich? Sollst immer an mich denken. (Zu sich selbst:) Danach trachte, all deine Kräfte, deine Künste ruf herbei! 's ist deiner Frevel Frucht, daß du nichts mehr für Frevel hältst. Doch bleibt für Arglist wenig Raum: Man fürchtet mich. Dort greif ihn an, wo keiner etwas fürchtet. Fahr fort nun, wag es, geh ans Werk! Tu, was Medea kann und darf, – tu auch, was sie nicht darf!

Zunächst sei die Argumentation Medeas betrachtet, die sich selbst überredet und motiviert, ihre Kinder zu töten.

Das ausgewählte Textstück (537–567) läßt in exemplarischer Weise den Kontrast zwischen der bewußten Beherrschung (Unterdrückung) des Affekts und seiner bewußten Entfaltung hervortreten. Jason ist hier derjenige, der eine quasi philosophische Haltung empfiehlt: *Sana meditari incipe / et placida fare* (537 f.). Das Adjektiv *sanus* bezeichnet das Gegenteil zur *insania*. Das Verb *meditari* ist schon in der Antike und bis heute der Fachausdruck für die praktische Übung der philosophischen Selbsterziehung (vgl. *epist.* 69, 2 *sanioribus verbis*). Der Ernst dieser Aufforderung wird freilich durch die Person des Sprechers untergraben. Die zweite Hälfte der Ratschläge Jasons ist für Medea leichter zu befolgen: „Führe sanftere Reden" (*placida fare*). Sie erfüllt die Bitte, wie sich bald zeigen wird, dem Buchstaben nach und gibt ihren Worten einen sanften Charakter – ganz im Widerspruch zu ihren grausamen Plänen. Zunächst antwortet sie freilich noch mit dem Stolz einer Herrscherin, ja einer Philosophin. Einen Augenblick sind die Rollen vertauscht. Medea vertritt die Haltung der Weisen: Königliche Schätze verachtet sie. Jedoch bittet sie um ihre Kinder, zumal Jason ja andere Kinder bekommen werde. Jason antwortet mit vollendeter Höflichkeit, es sei sein größter Wunsch (*cupere*), ihr diesen Gefallen zu tun, aber seine eigene *pietas* (Vaterliebe) erlaube es ihm nicht. Seine Kinder seien sein Trost in schweren Sorgen, er könne eher auf sein Leben verzichten. Was er mit seinen *curae* meint, ist nicht klar; Medea muß bei diesen Worten denken: Deine Sorgen möchte ich haben. Jason versteht es sehr gut, seine *pietas* in Szene zu setzen. Er beteuert, zum Verzicht auf seine Kinder würde nicht einmal Creon ihn zwingen können. Hier beweist er – bezeichnenderweise in einem praktisch ausgeschlossenen Fall – seine Furchtlosigkeit gegenüber Creon (an der er es bisher hat fehlen lassen, was Medea betrifft): Der Ausdruck der Liebe zu seinen Kindern ist zwar auf Wirkung berechnet, aber Medea hört aus der rhetorischen Formulierung die echte Empfindung heraus. Jetzt weiß sie, womit sie Jason

am schmerzlichsten treffen kann: „So sehr liebt er die Söhne. Gut so! Ich hab ihn! Offen liegt die Stelle, da er verwundbar ist" (*Sic natos amat? Bene est, tenetur, vulneri patuit locus*: 549 f.). Diese Sätze spricht Medea beiseite. Medea hat hier eindeutig „zwei Stimmen". In den geflüsterten Worten kommen ihre wahren Gedanken zum Vorschein.

Dann aber greift sie ganz entschieden Jasons Anregung auf, „Sanftes zu reden". Bescheiden bittet sie um eine letzte Begegnung mit ihren Kindern – auch das ist ihr schon eine willkommene Gabe (*gratum est et illud* 553). Vollends wiegt sie Jason in Sicherheit, indem sie ihn zum Abschied bittet, all ihre zornigen Worte zu vergessen und sie so im Gedächtnis zu behalten, wie sie in besseren Zeiten war. Zum Schein beherzigt Medea hier die philosophischen Ratschläge ihres Mannes. Jason erklärt seinerseits, er habe alles aus seinem Gedächtnis verdrängt, und bittet sie, ihr hitziges Temperament zu zügeln (*fervidam ut mentem regas / placideque tractes* 558 f.). Offenbar soll sie sich selbst die sanfte Behandlung angedeihen lassen, die Jason ihr vorenthält, aber mit so wenig Zartgefühl anempfiehlt. *Tractare* ist wiederum Terminus technicus der antiken Seelsorge. *Regere* ist gar der Begriff für Seelenleitung. Jason fühlt sich wie ein erfolgreicher Lehrer, der eine gute Schülerin in die geistige Selbständigkeit entläßt. Sie soll jetzt ihre eigene Seelsorgerin sein. Er verabschiedet sich mit einer moralischen Sentenz: (559). „Innere Ruhe mildert das Elend" (*miserias lenit quies*).

Gerade durch solche knapp formulierten Sinnsprüche vollzog sich die philosophische Seelenleitung und Selbsterziehung: Seneca selbst beruft sich in den ersten dreißig Briefen zum Abschluß sehr gerne auf prägnante Zitate (vorwiegend epikureischer Herkunft), die er seinem Schüler zum Abschied als Stoff zum Nachdenken gibt (vgl. oben S. 30; 84 f.). Im Munde Jasons, der auf dem Gipfel des Glücks steht (oder zu stehen glaubt), klingt der Sinnspruch pharisäerhaft und unglaubwürdig. Jason ist ein Beispiel eines schlechten *gubernator* (vgl. Seneca, *epist.* 108, oben S. 82; 87), der Sprüche weitergibt, die er sich selbst nicht gründlich zu eigen gemacht hat. Am Ende des Stückes wird er hilflos nach militärischer Unterstützung rufen. Er gleicht als gescheiterter Psychologe dem schlechten Steuermann aus Brief 108, der im Sturm keine Rettung weiß, sondern seekrank wird. Medea wartet, bis Jason gegangen ist und ändert daraufhin schlagartig ihre Redeweise. Keine Spur mehr von dem quasi philosophischen Verhalten, das „Vernünftiges bedenkt" (*sana meditari*) und „Sanftes redet" (*placida fari*)! „Er ist fort. Nicht wahr? Du gehst, hast

mich vergessen und alles, was ich für dich getan habe.“ Damit entlarvt sie Jasons Behauptung (557), er habe alles Böse vergessen (*omnia ex animo expuli*) als Heuchelei. Was er als gegenseitiges Vergessen und Vergeben stilisieren möchte, heißt in Wahrheit für ihn: „aus den Augen, aus dem Sinn,“ Medea bringt es auf den Punkt (561): „Ich bin dir entfallen“ (*excidimus tibi*). Der nächste Schritt: *numquam excidemus*. „Du wirst dich immer an mich erinnern müssen.“ Hierauf wendet sie sich an sich selbst, ermutigt sich in einem Selbstgespräch zur Tat. Die Technik ist dieselbe, die der Schüler der Philosophie anwendet, um sich durch Worte zu rechtem Handeln anzuspornen. Aber das Ziel ist den Absichten Jasons entgegengesetzt, der die philosophische Selbsttröstung mißbrauchen wollte, um Medea seinen Plänen gefügig zu machen. Medea ruft sich nun selbst auf (562): *Hoc age!* Etwa: „Ans Werk! Rufe all deine Kräfte und Künste zu Hilfe!“ Hier ist auch und vor allem an Medeas Zauberkraft gedacht. Doch ist zu beachten, daß die Magie in der Antike als Wissenschaft galt. Medea geht in ihrem verbrecherischen Handeln durchaus rational vor, sie verwendet die von ihr beherrschte Technik gegen andere Menschen. Doch zunächst muß sie sich selbst überreden. Hier kommt rhetorischen Vorgehensweisen ein Platz zu, der ihrer Verwendung in der philosophischen Selbsterziehung durchaus vergleichbar ist,[1] wenn auch natürlich unter entgegengesetztem Vorzeichen. Der erste Schritt ist, dem Erstrebten durch Umbenennung das Odium des Frevels zu nehmen. Hier kommt Medea zustatten, daß sie im Verbrechen nicht unerfahren ist: „Dies ist ein Gewinn, den du aus deinen Verbrechen ziehst, daß du nichts mehr für ein Verbrechen hältst.“ Dabei geht es nicht primär um die Beurteilung durch andere (etwa in dem Sinne des Spruches „Ist der Ruf erst ruiniert, / lebst du gänzlich ungeniert“), sondern um die Beseitigung von Hemmungen im eigenen Innern. In Medeas Fall ist es umgekehrt; man kennt ihre Gefährlichkeit und fürchtet sie. Sie muß also einen Weg zur Rache finden, der unverdächtig ist. Das Selbstgespräch endet mit einem abermaligen Aufruf an sich selbst, alles zu tun, was einer Medea möglich ist und sogar das, was ihr unmöglich ist. Dieser abschließende

[1] Solche rhetorischen Techniken empfiehlt Ovid in der *Liebeskunst* (2, 657–662: Man nenne die Magere „schlank“, die Kleine „zierlich“) und (in umgekehrtem Sinne) in den *Heilmitteln gegen die Liebe*. Die bewußte Einübung nimmt Senecas Methoden vorweg, während Lukrez nur die Selbsttäuschung der Liebenden beschreibt (wie nach ihm Molière): Verf. (2003 b) 202–208.

Appell verwendet ein besonders wirksames Mittel der Autosuggestion; Medea schöpft nicht nur das Potential aus, das ihr kraft ihres Namens und ihres Rollenverständnisses zur Verfügung steht, sondern sie greift über ihre Person hinaus. Hier wird etwas deutlich, das die Verbrechergestalten bei Seneca auszeichnet: Sie agieren nicht nur für sich, sondern im kosmischen Maßstab. Die ganze Energie, die ein angehender Philosoph darauf verwendet, die Natur zu durchschauen und sich zur Anschauung des Himmels zu erheben, wird hier in den Dienst eines Affekts gestellt.[1] Während etwa Kleanthes (bei Seneca, *epist.* 107, 11, vgl. auch Stobaios 1, 1,12) sich gehorsam von Zeus und dem Schicksal führen läßt, erklärt Medea mit ähnlichen Worten ihre Hingabe an ihre Haßgefühle (*ira qua ducis sequor* 953). Die Unterordnung des *ingenium* (des Scharfsinns, der Erfindungsgabe) unter den Affekt ist ein Problem, das Seneca am Anfang der *Naturales quaestiones* (1, 16 f.) in einer kurzen eingelegten Erzählung aufzeigt. Sie handelt von einem Römer, der sein Schlafzimmer mit Spiegeln aller Art so ausgestattet hatte, daß er sich bei seinen erotischen Exzessen selbst beobachten konnte. Die Episode, über deren Funktion im Kontext man lange gerätselt hat, dokumentiert, wie Gisela Stahl (1964/1987)[2] nachgewiesen hat, den Mißbrauch wissenschaftlicher Erkenntnisse im Dienste der Leidenschaften. Der Spiegel ist insofern ein Extremfall, als er nach antiker Auffassung der Selbsterkenntnis dienen soll.[3] Eine Zweckentfremdung im Dienste der Affekte ist also hier besonders bedauerlich. Die Spiegel-Anekdote ist ein Bild für den falschen, egoistischen Umgang mit Naturkräften auf Grund wissenschaftlicher Einsicht, die in den Dienst unvernünftiger Affekte gestellt wird. Es wäre ein Mißverständnis zu sagen, Seneca ordne die Naturwissenschaft der Ethik prinzipiell unter; das Gegenteil ist der Fall. Grundätzlich hat die Wissenschaft den höheren Rang. Jedoch will Seneca der wissenschaftlichen Unterweisung die ethische vorausgehen lassen. Erst nach der klaren Selbsterkenntnis ist der Mensch reif für die reine Wissenschaft, sonst mißbraucht er sie als Technik zu egoistischen Zwecken.

---

[1] Die Bezeichnung „Umkehrung des *sapiens*" (Lefèvre [2002] 113) paßt zwar tendentiell, aber nicht genau; denn der *sapiens* ist schon am Ziel, während Medea ihr Potential sukzessiv mobilisiert; aber ihre Rolle als „Intellektuelle" (ebd.) und „Künstlerin" (114) ist richtig erkannt. Man möchte hinzufügen: als bewußte Bildnerin ihrer selbst.

[2] Hierüber Berno (2003), bes. 68 ff.; Seneca, *Naturales quaestiones* 1, 16, 1: *Nullum instrumentum irritandae voluptatis libido contemnat, et ingeniosa sit ad incitandum furorem suum.*

[3] Vgl. Seneca, *Naturales quaestiones* 1, 17, 4 und Courcelle (1975) 49–55.

Das zweite Textstück aus der *Medea* zeigt uns die Gestalt in einem weiter fortgeschrittenen Stadium der Handlung.

MEDEA
Egone ut recedam? Si profugissem prius,
ad hoc redirem. Nuptias specto novas.
Quid, anime, cessas? Sequere felicem impetum.
Pars ultionis ista, qua gaudes, quota est?
Amas adhuc, furiose, si satis est tibi
caelebs Iason. Quaere poenarum genus
haut usitatum iamque sic temet para:
fas omne cedat, abeat expulsus pudor;
vindicta levis est quam ferunt purae manus.
Incumbe in iras teque languentem excita
penitusque veteres pectore ex imo impetus
violentus hauri. Quidquid admissum est adhuc,
pietas vocetur. Hoc age et faxis sciant
quam levia fuerint quamque vulgaris notae
quae commodavi scelera. Prolusit dolor
per ista noster: quid manus poterant rudes
audere magnum? Quid puellaris furor?
Medea nunc sum; crevit ingenium malis.

MEDEA
Ich – weichen? Nein! Wär ich zuvor geflüchtet, käm dazu ich zurück! Zu schaun ein Hochzeitsfest ganz neuer Art! (895) Was bist du träg, mein Geist? Folg deinem Triebe, solang ihm lacht das Glück. Was dich erfreut, ist erst ein kleiner Teil der Rache. Du rasest, handelst immer noch als Liebende, solang es dir genügt, daß Jason ledig ist. Such eine unerhörte Art der Strafe; schon jetzt rüste dich so dazu: (900) Hinweg mit allem heiligen Recht, vertrieben sei alle fromme Scheu. Schwach ist die Rache, die von reinen Händen kommt. Verlege dich auf deinen Zorn, errege den trägen Sinn und schöpfe mit Gewalt aus Tiefen deiner Brust den alten Trieb! Was du bisher begangen, (905) heiße frommes Tun. Dringe darauf, und alle Welt erfahre, wie klein und wie alltäglich all die Frevel, die ich begangen ihm zuliebe. Nur ein Vorspiel war all dies für meinen Schmerz. Was konnten unerfahrne Hände Großes wagen? Was eines Mädchens Wahn? (910) Jetzt erst bin ich Medea. Im Unglück reifte mein Erfindergeist.

Creon und seine Tochter sind bereits verbrannt. Die Amme rät Medea zur Flucht. Hier setzt unser Text ein. Medea denkt keineswegs an Flucht. Im Gegenteil: Wenn sie geflüchtet wäre, würde sie zurückkehren, um sich dieses Schauspiel nicht entgehen zu lassen: eine ganz neuartige Hochzeit. Wieder redet sie ihren *animus* an, wirft ihm Trägheit vor und fordert ihn auf, dem so erfolgreichen (*felicem*!) Impuls weiterhin zu folgen. Das bisher Erreichte ist nur ein kleiner Teil der Rache. So baut Medea in rhetorischer Autosuggestion eine *gradatio* auf. Um sich zum Handeln aufzustacheln, verwendet Medea wiederum das Mittel der Umbenennung: Jason nur zum

Witwer zu machen ist nicht genug. Unvollständiger Haß ist immer noch eine Art Liebe. *Amas adhuc*: „Du liebst ihn immer noch (zu sehr)." Das gleiche Mittel verwendet Medea einige Verse weiter (905), wo es um den nächsten Schritt geht (den Kindermord). Alle Verbrechen, die ich bisher begangen habe, sollen (im Vergleich mit dem Bevorstehenden) *pietas* heißen. Der *animus* wird hier, wenn wir Leos Text folgen, durchweg als Maskulinum angeredet (in der Tat muß sich Medea ja zu ihrem Mord „ermannen"). Göttliches Recht (*Fas*) und die Scheu vor sich selbst (*Pudor*) sind gleichsam als allegorische Gestalten vorgestellt, welche die Flucht antreten sollen. Da die Stoa solchen Tugenden Körperlichkeit zuschrieb, liegen Personifikationen hier besonders nahe. Medea fährt fort, sich in ihre Untat hineinzusteigern: „Eine Rache, bei der die Hände rein bleiben, ist zu harmlos" (901). Die Aufforderung *incumbe* schließt ein, daß der *animus* sich mit ganzer Kraft dem einen Ziel widmet. Freilich geht es hier nicht um ein Studium der Philosophie (wobei *incumbere* [„sich auf etwas verlegen"] das *verbum proprium* wäre), sondern um Hingabe an den Zorn in all seinen Gestalten (man beachte den Plural *iras*); die schulmäßige Übersetzung der alten Stilistiken „Anlässe zum Zorn" wird hier recht gut dem konkretisierenden Charakter des Plurals gerecht. Medea soll sich im einzelnen alle Gründe vor Augen führen, die sie zum Zorn reizen. Dazu gehört, daß sie in der Vergangenheit forscht und ihre damaligen Antriebe zu Zorn und Verbrechen aufsucht. Während sich der Philosoph im *positive thinking* übt und die Erinnerung an all das Gute pflegt, das er erfahren hat, vergegenwärtigt sich Medea die Übel, die ihr in der Vergangenheit zugefügt worden sind. Die Erinnerung an ihre früheren Untaten, die sie Jason zuliebe beging, muß in Verbindung mit Jasons Undankbarkeit ihrem Zorn reiche Nahrung liefern. Und doch dient all dies Vergangene nur als Vorstufe, um durch ihr künftiges Verbrechen überboten zu werden. Hier tritt die Figur der *gradatio* ein. Alles Bisherige (einschließlich des Brudermordes) soll *pietas* heißen; die früheren Vergehen sind geringfügig (*levia*) und von landläufiger Sorte (*vulgaris notae*). Sie sind nur Vorspiele (vgl. *prolusit*), Vorübungen gewesen für Medeas jetzigen Schmerz. Ihre Hände waren noch unerfahren, ihre Raserei „jungmädchenhaft". Erst jetzt ist sie Medea. Ihr Unglück hat ihre Erfindungsgabe gesteigert. Hier kreuzen sich zwei Motivkreise: das Hineinwachsen von Senecas Medea in ihre Rolle und der Topos, Not mache erfinderisch. Dahinter steht des weiteren die Vorstellung der Rhetorik, der Affekt mache beredt, d.h. setze die Erfindungskraft in Bewegung.

Wilamowitz' treffender Ausspruch, Senecas Medea habe die *Medea* des Euripides gelesen,[1] läßt sich in verschiedenen Richtungen vertiefen. Die Heldin Senecas gewinnt ihre Identität im Laufe des Stückes, und zwar mit Hilfe einer rational gesteuerten Einübung in ihre Rolle.[2] Das ist eine komplementäre Parallele zur Identitätssuche des Philosophen, der durch Einübung in tugendhaftes Verhalten, Selbsterkenntnis und reine wissenschaftliche Erkenntnis seine Bestimmung als Mensch erfüllt. Während sich der Philosoph der Führung durch das göttliche Schicksal überläßt, folgt Medea mit gleicher Hingabe und gleichem intellektuellen Engagement ihren Affekten (*ira, dolor*). Die Methoden der Selbstformung zur Erreichung des jeweiligen Zieles sind verwandt: Sie sind der Rhetorik entlehnt (z.B. Umbenennung von positiven in benachbarte negative Qualitäten, *gradatio*, Selbstanrede, Zerpflücken durch Aufteilung, lebhafte Vergegenwärtigung durch anschauliche Bilder und Personifikation, pointierte, sentenzartige Formulierung). Diese (unvollständige) Liste zeigt, daß Senecas Stil nicht zufällig in Tragödien wie philosophischen Schriften ähnliche Merkmale aufweist. Sie ergeben sich aus seinem Zugang zu beiden Literaturgattungen. Hier wie dort erforscht er die Möglichkeiten des Menschen zum Aufbau einer eigenen Identität, und zwar in Auseinandersetzung mit der gesamten natürlichen Umwelt. Hier wie dort schätzt er „ganze" Naturen, die in ihrem unbedingten Streben – sei es nach der Gottähnlichkeit des Weisen oder nach einem den gesamten Kosmos in Mitleidenschaft ziehenden Verbrechen – ungewöhnliches Format besitzen.

Die Behauptung, es handle sich in den Tragödien um *exempla* (besonders Gegenbeispiele) und *praecepta*, greift also zu kurz. Seneca ist in seinen philosophischen Schriften wie in den Tragödien ein Menschendarsteller großen Stils. Er zeigt uns die Entwicklungsmöglichkeiten, die im Menschen liegen – einerseits den Aufstieg zur reinen, von Egoismus ungetrübten Erkenntnis der Naturgesetze („Himmelsschau"), andererseits die Konsequenzen einer Pervertierung des Unterrichts, der die praktische Anwendbarkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse vermittelt, ehe der Mensch die dafür nötige sittliche Reife erlangt hat.

---

[1] Dazu z.B., Liebermann (1974) 162, Anm. 27; ähnlich Schiesaro (2003) 115 zu Atreus im *Thyestes*; 223 (doch ist der Ausdruck *epigonic nature* unzureichend).

[2] Zum Bemühen von Senecas Gestalten um ihre eigene mythische Identität: Mazzoli (1990), bes. 96–99; Galimberti (1996) 44 spricht treffend von einer „tragédie annoncée".

In einem früheren Kapitel haben wir gesehen, daß der 108. Brief davor warnt, mit falschen Erwartungen an die Unterweisung heranzugehen. Den Lehrenden wirft er vor, sie lehrten ihre Schüler das Disputieren, nicht das rechte Leben. Den Schülern aber, sie besuchten den Unterricht nicht etwa, um ihre Seele (*animum*) auszubilden, sondern ihren Scharfsinn (*ingenium*). Seneca will den Lernenden anleiten, sich eine eigene Identität zu schaffen. Er hat dies einmal folgendermaßen ausgedrückt (*epist.* 120, 22): „Halte es für etwas Großes, eine einzige Person darzustellen. Außer dem Weisen spielt aber keiner nur eine einzige Rolle, wir Andern sind alle vielgestaltig" (*Magnam rem puta unum hominem agere. Praeter sapientem autem nemo unum agit, ceteri multiformes sumus*). Im Laufe der Zeit soll sich der Schüler von seinem Lehrer lösen und die Erziehung selbst in die Hand nehmen, um solch ein ganzer Mensch zu werden. Der deutsche Ausdruck „eine ganze Natur" entspricht etwa der Sache, läßt aber den Kernpunkt nicht erkennen, daß es sich dabei um ein Ergebnis rationaler, durch das Wort vermittelter Kultur handelt. Die Selbsterziehung erfolgt verbal, das heißt in Selbstanreden und unter Anwendung rhetorischer Überredungsstrukturen. Fesselnd an den Tragödien ist, daß hier die Vielfalt des Lebens nicht auf einen oder wenige Typen reduziert wird. Man beobachtet vielmehr, wie die Suche des Menschen nach Aufbau einer eigenen Identität auch hybride und krankhafte Formen hervorbringen kann. Einige Gestalten verwenden sogar ungeheure Energien und viel Scharfsinn und Methode darauf, solche Formen perfekt und umfassend – in geradezu titanischer Größe – zu entwickeln.[1] Seneca zeigt, wie solche Gestalten systematisch daran

---

[1] Mit Recht insistiert Leeman (1985) 279 f. auf dem *rationalen* Charakter von Senecas Stil, auch und gerade, wenn es um outrierte Emotionssteigerung geht: „This provides perhaps a clue to a better understanding of Seneca's style, in both the prose works and the tragedies (and, in general, of the modern style of his age) which intentionally appeals to the intellect rather than to the emotions" . . . „an intellectual transposition of pathos, the paradoxical effect being that of a cool, emotionless hypertrophy of pathos." Das ist nicht (wie Dingel 1974 glaubt) „antistoisch". Es ist die Beschreibung eines Potentials im Menschen, das durch die gleichen sprachlichen und rhetorischen Mittel akutalisiert werden kann wie die ethischen Anlagen. Treffend Biondi (1998) 132: *passaggio . . . dalla potenza all'atto.* Richtig Schiesaro (2003) 98 ff.: *the logic of crime* und *the method he brings to his madness.* Dazu Cicero, *De natura deorum* 3, 69 *Videturne summa improbitate usus non sine summa ratione?* Eine Gemeinsamkeit zwischen Tragödien und Schriften sieht Armisen-Marchetti (366) etwas vage *dans le sentiment du tragique* (seien doch praktisch alle Menschen, auch der unvollkommene Seneca, in verschiedenen Graden *stulti*). Nach unserer Untersuchung kann man hinzufügen, daß sich eine Analogie zwischen beiden Werkgruppen auch

arbeiten, auf ihre Weise ein „ganzer Bösewicht“ zu werden, beispielsweise in die Rolle einer Medea vollkommen hineinzuwachsen. In diesem Perfektionismus liegt eine Faszination der negativen Gestalten in Senecas Dramen.

So malt Seneca in den Tragödien nicht etwa nur „abschreckende Beispiele“, sondern er entwirft das Bild einer unerlösten Welt: Der Mensch hat seine Orientierung in die Vertikale (die seiner eigentlichen Natur gemäß ist) verloren und stellt die Ergebnisse der Wissenschaft und die psychologischen Methoden der Rhetorik in den Dienst egoistischer Leidenschaften. Die jämmerliche Gestalt des unmoralischen Moralpredigers Jason dokumentiert zugleich Verfallsformen philosophischer Belehrung und Unterweisung.

Beide Gruppen von Werken zusammen ergeben ein packendes Bild einer Epoche des Übergangs, in der dem Menschen alle Möglichkeiten offen zu stehen scheinen. Geradezu unheimlich aktuell ist der in beiden Werkgruppen zugrundeliegende Gedanke, daß das Handeln des Einzelnen für die Gesamtheit des Kosmos Konsequenzen hat. Seneca ist nicht nur ein „Toreador der Tugend“, er ist auch ein scharfsichtiger Psychologe, ein Diagnostiker der im Menschen schlummernden Möglichkeiten und ein Kenner der rhetorischen Mechanismen, die zur Verwirklichung dieses Potentials im Positiven wie im Negativen führen können. Durch seine Tragödien ist er zu einem Vorläufer der neuzeitlichen Dramatik geworden (man denke an Marlowe, Shakespeare, Gryphius). Durch seine Prosaschriften hat er nicht nur Kirchenlehrern und Predigern, sondern auch Moralisten und Kulturkritikern vorgearbeitet – er ist der zweite Schöpfer einer lateinischen Prosa und steht auch Pate bei der Emanzipation der neueren Sprachen vom ciceronianischen Periodenstil. Der Mensch als Gestalter seiner eigenen geistigen Identität durch das Wort ist ein bewegendes Thema unserer europäischen Kultur geblieben, wie die nun folgenden Kapitel darlegen werden.

---

und gerade dort aufdrängt, wo Menschen besonders „klug“ vorgehen, sich systematisch ihrer Ratio bedienen.

DAS VERWANDELNDE WORT II: SENECA IN DER CHRISTLICHEN TRADITION

Seneca saepe noster.
Tertullian, *De anima* 20, 1

EINLEITUNG: EIN INKOMMENSURABLER AUTOR

Als Zugang zu dem Thema „Seneca und die Christen“[1] bietet sich ein chronologischer Durchgang an. Dies wäre freilich im Rahmen eines kurzen Kapitels kaum zu leisten. Eine Alternative ist die Frage nach den Anknüpfungspunkten für eine christliche Seneca-Rezeption, sowohl in inhaltlicher als auch in formaler Beziehung. Dabei werden einige Gemeinsamkeiten, die eine christliche Seneca-Rezeption erleichtern, aber auch Unterschiede hervortreten.

Zunächst empfiehlt es sich, zwei Aspekte voneinander zu trennen, die nicht deckungsgleich sind: die Rezeption stoischer Lehren und das Fortwirken Senecas. Es trifft zwar zu, daß beides in den ersten Jahrhunderten n. Chr. und auch in der Neuzeit (vor allem unter dem Einfluß von Muretus und Lipsius) vielfach Hand in Hand geht, aber die Einwirkung Senecas ist nicht auf die Vermittlung stoischer Dogmen beschränkt. Darum kann man sie auch nicht auf bestimmte Zeiträume einengen.

Seneca läßt sich in kein Schema pressen. In der christlichen Tradition tritt er bald auf, wo man ihn nicht erwartet, bald fehlt sein Name, wo man ihn erwarten würde.[2] Paradoxien gibt es in der Tat genug: Der angeblich rein an der Praxis orientierte Moralprediger liefert im Prolog der *Naturales quaestiones* einen Grundtext für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Physik und Theologie; der „betont undogmatische und unsystematische“ Denker liefert die exakte

---

[1] Ursprünglich italienisch: Verf. (2001). Zum Thema im ganzen: Martina (Hg.), (2001).

[2] Nach Ross (1974) wird Seneca von den Kirchenvätern wenig genannt (ähnlich Schrijvers [1989] 344), doch sollte man nicht nur wörtliche Zitate, sondern auch inhaltliche Parallelen beachten (z.B. Fredouille [1991]).

Definition Gottes für den berühmten ontologischen Gottesbeweis Anselms von Canterbury († 1109); der Einfluß des sogenannten „führenden Stoikers“ unter den Lateinern überdauert die „stoische“ Phase der christlichen Literatur, und reicht weit in die „platonische“ und sogar die „aristotelische“ hinein; ja, der Moralist überlebt sogar den in seinem Zeichen mit inaugurierten Neustoizismus. Immer wieder zeigt sich, daß Seneca aller Rubrizierungen spottet.

Im christlichen Mittelalter wird er einerseits theologisch ernst genommen, andererseits als Autor von Sinnsprüchen rezipiert, eine Form der Aufnahme, an der er selbst nicht unschuldig ist und die er sogar den Lesern philosophischer Schriften ausdrücklich empfiehlt (zum Beispiel *epist.* 2, siehe Seiten 24–33). Der Erzieher Neros liefert mit seiner Schrift *Über die Milde* ein Vorbild für mittelalterliche Fürstenspiegel; diesen zeitlosen Aufruf an die Herrschenden zu Mäßigung und Milde versucht einerseits der noch katholische Calvin[1] zum Schutz der in Frankreich verfolgten Protestanten wiederzubeleben, andererseits empfiehlt sie der Verleger Baltasar Moretus während des Dreißigjährigen Krieges (1632) dem Papst Urban VIII. zur Zurechtweisung der Fürsten und Wiederherstellung des Friedens.[2]

Die frühen Herausgeber in der Renaissance haben Seneca nicht primär als Stoiker gelesen. Dies gilt von Erasmus (der allgemein Senecas glühenden Willen zum Guten hervorhebt) und zum Teil auch noch von M. Antonius Muretus,[3] der 1573 die römischen Hörer seiner dreizehnten Rede mit einer neuartigen, sehr positiven Beurteilung von Senecas Reichtum konfrontiert: Seneca sei der lebende Beweis dafür, daß man weder Mediziner noch Jurist zu sein brauche, um zu Reichtümern zu gelangen. Wenn dies den Vertretern anderer Künste schwerer gelinge, so liege dies an ihrer Mittelmäßigkeit. Daher müsse man sich um hervorragende fachliche Leistungen bemühen.[4]

---

[1] J. Calvinus (Hg.), *L. Annei Senecae Romani Senatoris, ac philosophi clarissimi, libri duo de clementia, ad Neronem Caesarem. Ioannis Caluini Nouiodunaei commentarijs illustrati* (Parisiis 1532).

[2] *L. Annaei Senecae philosophi opera quae exstant omnia: a Iusto Lipsio emendata . . . Antverpiae, ex officina Plantiniana Balthasaris Moreti 1652* (Vorrede vom 10. Mai 1632, fol. *4 verso).

[3] Murets bedeutendste Leistung ist seine postume kritische Seneca-Ausgabe (Rom 1585). Anders als Erasmus nimmt er in seinen Anmerkungen häufig auf philosophische Lehren Senecas Bezug und versucht sie christlichen Vorstellungen anzunähern.

[4] *Neque medicus erat optimus pessimi principis magister Seneca, neque de iure consulebatur. Et tamen quantam sibi opum vim homo externus et alienigena eloquentia et eruditione confecit! . . .*

Hier wird Seneca weder in theologischem noch in philosophischem Rahmen gesehen. Sein unbedingter Wille zum Guten wird vielmehr in die Sphäre der Leistung innerhalb des eigenen Fachgebietes übertragen. Eine radikalere Säkularisation ist kaum vorstellbar; sie steht im Einklang mit vielen Tendenzen der Neuzeit. Betont unsystematisch und weltlich ist die Rezeption bei Moralisten wie Montaigne, Bacon und Gracián (von dem sich eine Linie zu seinem prominenten Übersetzer Schopenhauer und zu Nietzsche ziehen läßt). Besonders Gracián ist geradezu der Modellfall einer säkularisierten Rezeption. Obwohl selbst ein eifriger Diener der Kirche, führt er in seinen Schriften eine saubere Trennung der Kompetenzen durch (*Oráculo manual* [1647], 251): „Man wende die menschlichen Mittel an, als ob es keine göttlichen, und die göttlichen, als ob es keine menschlichen gäbe. Große Meisterregel, die keines Kommentars bedarf". Diese klare methodische Trennung der Bereiche (die wir in der Antike z.B. bei Boethius finden) ist zu unterscheiden von Seneca-Rezeptionen, welche ihn entweder für das Christentum vereinnahmen oder die religiöse Dimension bei diesem Autor völlig leugnen. Die letztgenannte interessante Spielart ist eine Entdeckung unseres Jahrhunderts. Sie gestattet es zweifellos, „römische" und zukunftweisende Facetten an unserem Autor zu entdecken; die Tatsache freilich, daß auch diese Deutung nur Teilaspekte Senecas trifft, ist ein weiterer Beweis für die Inkommensurabilität unseres Autors.

Das Philosophische, besonders das Stoische, tritt im Umkreis des Justus Lipsius, des wohl einflußreichsten Seneca-Herausgebers der Neuzeit, stärker hervor, geht aber teilweise in dem Bemühen auf, eine rationale Hinführung oder Vorschule zum Christentum zu gestalten. Gerade diese Tendenz, die ebenfalls eine Reduktion ist, erinnert in vielem an die Versuche der frühen Kirchenväter, in Anknüpfung an stoische Topoi das Christentum den Gebildeten Roms als „wahre Philosophie" zu vermitteln.

Kurz: Seneca hat sich in keiner Epoche seiner Rezeption in eine bestimmte Schablone pressen lassen. Wie bei einem homerischen Gleichnis die „überschießenden" Züge oft die interessantesten sind, so ist es auch bei diesem Autor, der gegenüber Vorgängern und

---

sed tamen dicendum fuit aliquid adversus stultitiam eorum, qui aiunt, si quis iuris scientiam et artem medendi excipiat, ceterarum artium nostrarum sterilem esse culturam. Qui error ex eo potissimum natus est, quod doctrinae mediocritas magnos efferre fructus non potest. Itaque excellendum est iis, qui magna et praeclara concupiverunt.

Zeitgenossen eine nonkonformistische Haltung einnahm (seine Kritik macht vor keinen Autoritäten Halt, nicht einmal vor Philosophen seiner eigenen Schule). Im Folgenden sollen uns besonders solche Züge beschäftigen, die seine Einordnung in traditionelle Schablonen erschweren, sich aber für künftige (meist christliche) Leser als anregend erwiesen.

Zunächst sei auf Berührungspunkte und Unterschiede in der Theologie und Anthropologie eingegangen. Dann sei wenigstens andeutungsweise versucht, den eigentümlichen Ansatz Senecas, seinen persönlichen Stil des Denkens und Sprechens in seiner Bedeutung für christliche Leser zu würdigen.

Zu den inhaltlichen Berührungs- und Streitpunkten zählen: der Monotheismus (einschließlich der Kritik des Polytheismus und des Staatskults), die Innerlichkeit der Gottesauffassung (zwischen Immanenz und Inhärenz), das Individuum zwischen Autarkie und Altruismus, Konversion und Transfiguration. In formaler Beziehung sind zu nennen: der Predigerstil, der an den Willen appelliert, die Briefform (als halbierter Dialog), die Transformation der Rhetorik im Gespräch mit sich selbst, die Umwandlung des tragischen Botenberichts zum Martyriumsbericht, und schließlich – auf einer abstrakteren hermeneutischen Ebene: der Brief als den Leser verwandelnder Diskurs.

Selbst diese unvollständige Liste läßt sich hier nicht erschöpfend behandeln (ausgeklammert wird z.B. *De providentia*,[1] ein Werk, das jüngst in Italien neu beleuchtet worden ist).[2] Als Ausgangspunkt dienen zwei Briefe Senecas: der einundvierzigste, der überwiegend die theologischen, und der sechste, der die anthropologischen Aspekte entfaltet, an die christliche Leser anknüpfen konnten.

[1] Grundlegend: Noch in seinem Spätwerk *Providencia de Dios* lobt Quevedo Seneca vor allen anderen antiken Philosophen: „El más feliz ingenio y la pluma de mejor sabor que se reconoce por todos en aquellas tinieblas." (*Obras* I, p. 1428b; dazu Blüher [1969] 364).

[2] Zu *De providentia*: A. Traina (Hg.), (1999). Dort betont Dionigi (bes. 39–42) unter anderem Berührungspunkte zwischen Christentum und Epikureismus in der Kritik an der antiken philosophischen Vulgata.

ERSTER HAUPTTEIL: KULTKRITIK, MONOTHEISMUS, INNERLICHKEIT (SENECA, *EPIST.* 41)

Selbsterlösung?

„Du tust etwas Vorzügliches und für dich Heilsames, wenn du (wie du schreibst) den Weg zur „rechten Vernunft" beharrlich weitergehst: ist es doch töricht, diese nur herbeizuwünschen, während du sie doch von dir selbst erbitten und erlangen kannst" (*Facis rem optimam, et tibi salutarem, si, ut scribis, perseveras ire ad bonam mentem: quam stultum est optare, cum possis a te impetrare*). Wichtig ist das richtige Ziel – *bona mens*: man beachte die rationale Formulierung[1] – und das ständige Unterwegssein. Die Ausrichtung auf das Ziel ist eine Frage der Entscheidung – das Weitergehen aber ein Problem des Willens und der Konsequenz (vgl. *perseveras*).[2] Bei *a te impetrare*[3] liegt der Gedanke der Selbsterlösung nahe; man fühlt sich an Demokrit erinnert (*Fragment* 234 Ibscher): „In ihren Gebeten erbitten sich die Menschen Gesundheit von den Göttern; daß sie die Macht dazu in sich selber tragen, wissen sie nicht." Weniger radikal ist die von Seneca und auch von Horaz (*epist.* 1, 18, 111) vertretene Lehre, wonach zwar nicht die äußeren Güter, aber die Veränderung des eigenen Sinnes in unserer Hand liegt. Es wird zu prüfen sein, ob Seneca an eine reine Selbsterlösung denkt oder sich der Tatsache bewußt ist, daß der Impuls zum Sittlich-Guten im Menschen letztlich selbst göttlichen Ursprungs ist. Christen betonen seit Paulus, Augustinus und den Reformatoren die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade. Aber das Annehmen der Gnade liegt in der Entscheidung des Einzelnen, und μετανοεῖν heißt „umdenken". Akzeptanz und Umdenken sind zwar letzten Endes auch Gnade, aber ihre Aktualisierung hängt vom Willen des Individuums ab, niemand kann ihm diesen Schritt abnehmen.

---

[1] „Rechtes Denken": ὀρθὸς λόγος. Zu *bona mens, mens sana* und *bon sens* („gesunde, vernünftige Urteilsfähigkeit"): García-Hernández (1997) 677–681; *epist.* 89, 4: *sapientia perfectum bonum est mentis humanae.*

[2] Die Vorstellung des „rechten", „ewigen" Weges ist z.B. in den Psalmen geläufig; zu Christus als „Weg" *Iohannes* 14, 6.

[3] Dazu Lipsius: *A te impetrare. A voluntate tua pendet. Velis esse bonus, eris: ut Stoici quidem censebant. Ita et Horatius: Haec* (*sed*: Klingner) *satis est orare Iovem, quae donat* (*ponit*: Hss. Klingner und Bentley, weil *„minus obvium"*) *et aufert; det vitam, det opes, aequum mi animum ipse parabo* (*epist.* 1, 18, 111).

Kultkritik

Nun wird Seneca sehr deutlich: Er hält nichts von Riten und sakralen Bauwerken: *Non sunt ad caelum elevandae manus, nec exorandus aedituus, ut nos ad aures simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat* („Man braucht nicht die Hände zum Himmel zu erheben und keinen Tempelhüter zu beknieen, uns Zugang zu den Ohren des Götterbildes zu verschaffen, als könnten wir so besser erhört werden." Hier berührt sich Seneca mit epikureischen Vorstellungen,[1] erklärt doch Lukrez, frommer Sinn (*pietas*) bestehe nicht in kultischen Gesten und Handlungen, sondern im inneren Frieden, der *pacata mens* (5, 1198–1203). Nach Laktanz (*Institutiones* 2, 2) gibt Seneca in seiner *philosophia moralis* geradezu eine Zusammenfassung von Gedanken, auf die auch der Areopagredner Paulus anspielt.[2] Die Innerlichkeit der Gottesverehrung formuliert Seneca in den *Exhortationes* (*Fragment* 123 Haase = 88 Vottero, bei Lactanz, ebd. 6, 25): „Um wieviel besser und wahrer (als Platon) äußert sich Seneca: Wollt ihr, so sagt er, euch Gott vorstellen – groß und sanft und verehrenswürdig in seiner milden Majestät? Einen Freund, der euch stets ganz nahe ist? Den man nicht durch Opfer und viel Blutvergießen verehren muß: denn welche Freude erwächst ihm aus dem Niedermetzeln unschuldiger Lebewesen? Dem man vielmehr diene mit reinem Sinn, mit gutem und edlem Vorsatz? Keine Tempel braucht man ihm aus hoch aufgetürmten Steinen zu errichten: jeder soll ihn in seiner eigenen Brust heiligen" (*Quanto melius et verius Seneca! Vultisne vos, inquit, Deum cogitare magnum et placidum, et maiestate leni verendum? amicum, et semper in proximo? non immolationibus, et sanguine multo colendum: quae enim ex trucidatione immerentium voluptas est? sed mente pura, bono honestoque proposito? Non templa illi, congestis in altitudinem saxis, struenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore*). Es verdient Erwähnung, daß Seneca in *De superstitione* (pp. 180–192 Vottero) in seiner Kritik am heidnischen Staatskult

[1] Die Konvergenzen zwischen der christlichen und der epikureischen Kritik an der paganen Tradition sind erheblich; Arnobius und Laktanz sind gute Zeugen hierfür. Goethe hat in origineller und zutreffender Weise Lukrez als einen „Prolog zur Kirchengeschichte" gewürdigt: Verf. (2. Aufl. 1994) 252.

[2] *Recte igitur Seneca in libris Moralibus, simulacra, inquit, deorum venerantur, illis supplicant genu posito, illa adorant: illis per totum assident diem, aut adstant: illis stipem iaciunt, victimas caedunt: et cum haec tantopere suspiciant, fabros, qui illa fecere, contemnunt* (*Fragment* 120 Haase = 94 Vottero).

weiter geht als die meisten antiken Autoren;[1] er schmiedet auf diesem Gebiet Waffen für Kirchenväter wie Laktanz und Augustinus. Auch an dieser Stelle tritt der ungewöhnlich freie Standpunkt Senecas hervor („Die Philosophen hatten ihn gewissermaßen frei gemacht“, sagt Augustinus, der den Unterschied zwischen Seneca und anderen Heiden, etwa Varro, scharf beobachtet, *De civitate Dei* 6, 10). Seneca kritisiert den äußerlichen Götterdienst auch im fünfundneunzigsten Brief: „Der verehrt Gott, der ihn erkennt“ (*Deum colit, qui novit: epist.* 95, 47).

Innerlichkeit

Senecas nach innen gewandtes Religionsverständnis berührt sich mit der gestaltlosen altrömischen Gottesvorstellung, die Autoren wie Tacitus bei Germanen und Juden bewundernd wiederentdecken.[2] Die Vergeistigung und Verinnerlichung der Vorstellung des Tempels ist im Christentum seit der frühesten Zeit verbreitet: Die Gemeinde als Ganzes wird mit einem Tempel verglichen,[3] aber auch der Leib des einzelnen Christen als Tempel des Heiligen Geistes vorgestellt (*1 Korinther* 6, 19). Der Innenraum (das „Kämmerlein“) wird zum Ort der Begegnung mit Gott: „Wenn du betest, geh in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist . . .“ (*Matthäus* 6, 6). Augustinus setzt *cubiculum* und *cor* gleich: „In unserem Kämmerlein, unserem Herzen” (*in cubiculo nostro, corde nostro: Confessiones* 8, 8, 19). Seine erste (noch philosophisch getönte) Gottesvision beginnt mit den Worten: „Und da ich von dort die Mahnung erhalten hatte, bei mir selbst Einkehr zu halten, trat ich zu mir ein in mein Innerstes unter deiner Führung“ (*Et inde admonitus redire ad me ipsum intravi in intima mea duce te* (*Confessiones* 7, 10). Lesen wir weiter in Brief 41: „Nahe bei dir ist Gott, mit dir ist er, innen ist er“ (*Prope est a te Deus, tecum est, intus est*). Auch in anderen Briefen betont Seneca, daß menschliches Gutsein auf der Nähe Gottes, ja auf seinem Kommen zu uns beruht: „Gott kommt zum Menschen, ja . . .

---

[1] Zum Hintergrund: Zöller (2003) 250–254.

[2] Lipsius verweist auf das Material bei Plinius, *Naturalis historia* 12, 1, bei Apuleius, *Florida* 1 und in seinen eigenen Kommentaren zur *Germania* und zu *Annalen* 14.

[3] *1. Korinther* 3, 16 „Ihr seid ein Tempel Gottes (ναὸς θεοῦ), und der Geist des Gottes wohnt in euch“; *1. Petrus* 2, 5; *Epheser* 2, 19–22; vgl. *2. Korinther* 6, 16; noch ausführlicher ist der *Barnabasbrief* (16, 1–10).

er kommt in die Menschen: Keine rechte Gesinnung (keinen gesunden Menschenverstand) kann es ohne Gott geben" (*Deus ad hominem venit, immo . . . in homines venit: nulla sine Deo mens bona est* (*epist.* 73, 16); „Nichts ist Gott verschlossen, er hat Anteil an unserem Geist und greift mitten in unsere Gedanken ein; ich sage ‚er greift ein', als ob er sich jemals von uns entfernte" (*Nihil deo clusum est, interest animis nostris et cogitationibus mediis intervenit. sic „intervenit" dico, tamquam aliquando discedat*: *epist.* 83, 1).[1] Für Minucius Felix, der den Vorwurf des Pantheismus nicht zu scheuen scheint, ist Gott uns nicht nur „nahe", wie Seneca sagt, sondern er ist „eingegossen" (*infusus*: *Octavius* 32, 1–9): „Denn von wo wäre Gott weit entfernt? Da doch alles Himmlische, Irdische und was außerhalb des Bereichs dieser Welt liegt, von Gott erfüllt ist! (*Unde enim Deus longe est, cum omnia caelestia terrenaque et quae extra istam orbis provinciam sunt, Deo plena sint*). Wörtlich stimmt Minucius in diesem Kapitel mit dem oben ziterten Senecafragment (123 Haase) über die Innerlichkeit der Gottesverehrung überein.[2] Die spannungsreiche Antithese, daß alles in Gott, Gott aber im menschlichen Ich ist, entfaltet Augustinus (*Confessiones* 1, 2, 2): „Und warum bitte ich, daß du in mich kommst, wo ich doch nicht wäre, wenn du nicht in mir wärest . . . Vielmehr: Ich wäre nicht, wenn ich nicht in dir wäre . . ., in dem alles ist? (*Et quid peto, ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me. . . . an potius non essem, nisi essem in te, . . . in quo omnia?*). Auch in seiner Gottesvision (und -audition) verbinden sich beide Perspektiven. Einerseits erklingt für ihn Gottes Ruf „aus der Ferne" (*de longinquo*), andererseits vernimmt er das *ego sum qui sum* „so wie man im Herzen hört": *sicut auditur in corde* (*Confessiones* 7, 10, 16).

Vom „inneren Wächter" zum selbständigen Gewissen

Seneca fährt im einundvierzigsten Brief fort: „So sage ich, Lucilius: In uns hat ein heiliger Hauch seinen Sitz, der Beobachter und Wächter alles Bösen und Guten in uns: Der behandelt uns so, wie wir ihn behandelt haben" (*Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet,*[3]

---

[1] Nach Courcelle (1984) 228–236.

[2] Minucius setzt hier den knappen Stil Senecas in eine Reihe rhetorischer Fragen im Stil Ciceros um.

[3] Der Hinweis bei Cancik (1991) 217, Anm. 68, auf *Apostelgeschichte* 17, 27 paßt nicht ganz genau, da in der Areopag-Rede der Akzent darauf liegt, daß wir in Gott

malorum bonorumque nostrorum observator et custos:[1] *hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat*).[2] Augustinus stimmt dem zu: „Er geht mit dir so um, wie du mit ihm umgegangen bist" *ille tecum est talis, qualis fueris* (*In Psalmum 74*, 9, 27, ebd. „Dort hat du einen Richter in deinem Innersten ... Er ist noch weiter innen als dein Herz" (*Ibi habes iudicem in secreto tuo ... ille corde tuo interior est*). Ähnlich in den *Confessiones* (2, 2, 3): „Denn er ist nicht fern von uns" (*Non enim longe est a nobis*), allerdings in Übereinstimmung mit der Areopagrede![3] Nach stoischer Lehre durchzieht die Weltvernunft (der λόγος) als Hauch (*spiritus*, πνεῦμα) die eigenschaftslose Materie[4] und bewirkt so ihre planvolle Entwicklung. In allen Gegenständen sind Logoskeime (λόγοι σπερματικοί) enthalten, in denen ihre Entwicklung angelegt ist. Urelement ist das Feuer, das als Wärme und Lebensodem alles *vernünftig* bewegt.[5] *Sacer spiritus* ist also „feurige Luft", natürlich nicht genau „heiliger Geist", sondern Energie;[6] in christlichen Texten, die eine Ähnlichkeit mit Seneca aufweisen, geht es mehr um die wirkende Präsenz von Gottes Geist (hebr. *ruach*) als um die Vorzüglichkeit der Seele.[7]

Der „Wächter" (*custos*)[8] erinnert an das Gewissen, von dem Seneca unter anderem in einem bei Laktanz (*Institutiones* 6, 24) überlieferten Fragment (14 Haase = 81 Vottero) spricht: „Was tust du? Was setzt

---

leben, während Seneca Gott in uns findet: καί γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν ... Paulus geht sogar so weit, Arat zu zitieren: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. Aus der göttlichen Abstammung des Menschen folgert er, daß das Göttliche nicht bearbeitetem Gold, Silber oder Stein ähnlich sei.

[1] Der Weise erscheint außerdem als Bote (ἄγγελος), Herold, Helfer, Zeuge des Wahren, nur gelegentlich als Priester, vgl. Cancik (1991) 219; 216, Anm. 64.

[2] Zu dem Gedanken der Immanenz (Gott ist im Menschen) im Unterschied zur Inhärenz (der Mensch hat sein Leben in Gott) Dibelius (1939) 32.

[3] Traina (4. Aufl. 1987) 183.

[4] Im Vertrauen auf die *recta ratio* (Seneca, *epist.* 66, 12: *Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa*) meint Lipsius, die Stoa führe den Menschen auf dem Wege der bloßen Vernunft zum christlichen Glauben.

[5] Vorstellungen in uns bedürfen der Zustimmung durch den Logos. Vernunfttätigkeit formt Vorstellungen zu Begriffen um. Wissen ist eine unerschütterliche Erfassung (κατάληψις) und durch keinen Vernunftgrund mehr umzustoßen.

[6] Freilich kritisiert Paulus weltliche Weisheit als „Narrheit vor Gott" (*1. Korinther* 3, 18).

[7] Differenziert C. P. Parker (1906).

[8] Brief 110, 1 läßt das Problem offen, ob jeder Einzelne seinen Schutzgeist habe (*paedagogum ... deum*). Er weiß jedoch sicher, daß man durch Einschränkung seiner Wünsche mit Jupiter konkurrieren kann: *Nihil desideres oportet, si vis Iovem provocare nihil desiderantem* (111, 20).

du ins Werk? Was verbirgst du? Dein Wächter folgt dir: Einen hat dir ein Ortswechsel entzogen, einen andern der Tod, wieder einen andern eine Krankheit; der aber bleibt hier, den du nie entbehren kannst. Was wählst du einen versteckten Ort, entfernst alle Zeugen? Glaubst du, es sei dir gelungen, den Blicken aller zu entfliehen? Du Narr, was nützt es dir, keinen Mitwisser zu haben, wo du doch ein Gewissen hast!“ (*Quid agis? inquit. quid machinaris? quid abscondis? custos te tuus sequitur. alium tibi peregrinatio subduxit, alium mors, alium valetudo: haeret hic, quo carere numquam potes. quid locum abditum legis, et arbitros removes? Putas tibi contigisse, ut oculos omnium effugias? Demens: quid tibi prodest non habere conscium, habenti conscientiam*). Dieser „Wächter“ verbindet sich in anderen Briefen mit der Vorstellung eines vorbildlichen Lehrers (etwa Cato, Laelius), in dessen „ständiger Gegenwart“ der Schüler lebt[1] und sich somit scheut, etwas zu tun, das jener nicht billigen könnte. Ja, Seneca geht am Ende der *Exhortationes* noch einen Schritt weiter (Fragment 24 Haase = 89 Vottero, bei Lactanz, *Institutiones* 6, 24): „Die Gottheit ist etwas Großes, größer als auszudenken. Indem wir leben, arbeiten wir für sie; für sie wollen wir uns bewähren. Es nützt nichts, wenn unser Gewissen eingesperrt ist, vor Gott liegen wir offen da.“ (*Magnum nescio quid maiusque quam cogitari potest, numen est. Cui vivendo operam damus, huic nos approbemus. Nihil prodest inclusam esse conscientiam: patemus deo*; vgl. *epist.* 102, 29). Ähnlich lebt der Christ in der Gegenwart Gottes oder Christi: In der Thomas a Kempis († 1471) zugeschriebenen *Imitatio Christi* lesen wir: „Wohlan, du gläubige Seele, bereite für diesen Bräutigam dein Herz; so daß er es für wert hält, zu dir zu kommen und in dir zu wohnen. Denn so spricht er (*Iohannes* 14, 23): Wenn einer mich liebt, so wird er mein Wort halten, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm Wohnung nehmen. Gib also Christo Raum und verbiete allen übrigen Dingen den Zutritt!“ (*Eia anima fidelis, praepara huic sponso cor tuum: quatenus ad te venire et in te habitare dignetur. Sic enim dicit: Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. Da ergo Christo locum, et ceteris omnibus nega introitum*).[2]

[1] Seneca, *epist.* 11, 8 [Epikur 210 Usener]: *Aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus* . . . ibid. 9 *(Epicurus) custodem nobis et paedagogum dedit* . . . *qui sic aliquem vereri postest, cito erit verendus* . . . 10 *opus est* . . . *aliquo, ad quem mores nostri se ipsi exigant: nisi ad regulam prava non corriges.*

[2] *Cum Christum habueris, dives es et sufficit tibi. Ipse erit provisor tuus et fidelis procurator in omnibus, ut non sit opus in hominibus sperare.*

Baltasar Gracián, der in seinem *Oráculo manual* (50)[1] die Bezugnahme auf Religiöses weitgehend vermeidet, vervollständigt die Emanzipation des individuellen Gewissens: Er institutionalisiert die Selbstachtung (antik gesprochen, αἰδώς, *pudor*). Den gleichen Verzicht auf die äußere Autorität eines *custos* hatte allerdings auch Seneca empfohlen, wenn Lucilius Fortschritte gemacht habe (*epist.* 25, 6): „Wenn du schon so weit fortgeschritten bist, daß du auch vor dir selbst Achtung hast, wirst du deinen Pädagogen entlassen dürfen; vorerst aber laß dich von der Autorität anderer behüten, . . . solange bis du dich zu dem bildest, in dessen Gegenwart du nicht wagst zu sündigen" (*Cum iam profeceris tantum, ut sit tibi etiam tui reverentia, licebit dimittas paedagogum: interim aliquorum te auctoritate custodi . . . dum te efficis eum, cum quo peccare non audeas*). Hier steht Seneca bei der Befreiung des selbständigen Individuums Pate.[2]

[1] „Nie setze man Achtung gegen sich selbst aus den Augen und mache sich mit sich selbst gemein. Unsere eigene Makellosigkeit muß die Richtschnur für unsern untadelhaften Wandel sein, und die Strenge unseres eigenen Urteils muß mehr über uns vermögen als alle äußeren Vorschriften. Das Ungeziemende unterlasse man mehr aus Scheu vor seiner eigenen Einsicht als aus Scheu vor der strengsten fremden Autorität. Man gelange dahin, sich selbst zu fürchten, so wird man Senecas imaginären Hofmeister nicht nötig haben."

[2] Zur *bona und mala conscientia: epist.* 43, 4; *mala: epist.* 105, 8; *bona: epist.* 97, 12 (nach Epikur). Als Entdecker des Gewissens kann Demokrit gelten: G. Ibscher (1996), bes. 191–195 „Die Ehrfurcht vor dem eigenen Selbst" und 207–211 „Syneidesis"; bes. *Fragment* 264, p. 102 Ibscher: „Schäme dich auf keinen Fall vor den Menschen mehr als vor dir selbst und tue nichts Böses, gleichviel ob niemand es erfährt oder alle Menschen (es zu wissen bekommen). Vielmehr muß man vor sich selbst am meisten Ehrfurcht haben (αἰδεῖσθαι), und dies soll man als Gesetz in der Seele aufrichten: nie etwas Unschickliches (ἀνεπιτήδειον) zu begehen." Über Erziehung zur Selbstachtung: *Fragment* 179, p. 66 f. Ibscher; zur συνείδησις *Fragment* 297, pp. 36–39 Ibscher. Die analoge Formulierung bei Kant scheint (was wohl noch nicht bemerkt wurde) von Seneca beeinflußt zu sein (*epist.* 25; zum Ausdruck „Wächter" vgl. *custos* in *epist.* 41, und 11, 9): „Und nun findet das Gesetz der Pflicht durch den positiven Wert, den uns die Befolgung desselben empfinden läßt, leichteren Eingang durch die *Achtung für uns selbst* im Bewußtsein unserer Freiheit. Auf diese, wenn sie wohl gegründet ist (vgl. *cum iam profeceris tantum* . . .), wenn der Mensch nichts stärker scheut als sich (vgl. *ut sit tibi etiam tui reverentia*) in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden (vgl. *Dum te efficis eum, cum quo peccare non audeas*), kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepfropft werden, weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüt abzuhalten" (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A. 287 f.).

Der wahre Gottesdienst

In der Vorrede zu den *Naturales Quaestiones* hat Seneca den Beweis der göttlichen Abstammung des Menschen geführt (1, 12): „Sobald er jene (die oberen Räume) berührt hat, empfängt er Nahrung, wächst, kehrt, wie von Fesseln befreit, zum Ursprung zurück und erfährt dies als Beweis seiner Göttlichkeit . . . alles Göttliche erfreut ihn und er nimmt daran teil, nicht als wäre es etwas Fremdes, sondern etwas Eigenes (*Cum illa tetigit, alitur crescit ac velut vinculis liberatus in originem redit et hoc habet argumentum divinitatis suae . . . illum divina delectant, nec ut alienis, sed ut suis interest*). Die Bestimmung des Menschen zu Gotteserkenntnis und Gottesverehrung (*deum nosse, deum colere* = *sequi* oder *imitari*) entfaltet die Homologia-Formel. Die Verbindung von erkennendem und tätigem Verhalten macht die *sapientia* aus, zugleich die Erfüllung und Vollendung des eigenen Wesens.[1] Im Unterschied zum Platonismus insistiert Seneca nicht auf der Unsterblichkeit (*epist.* 73, 13): „Gott übertrifft den Weisen nicht an Glückseligkeit, auch wenn er ihn an Lebensdauer übertrifft" (*Deus non vincit sapientem felicitate, etiam si vincit aetate*). Senecas Denken ist anthropozentrisch. Zwar bringt man Jupiter Striegel fürs Bad und Juno den Spiegel (*epist.* 95, 47: ein schönes Beispiel für „verehrende Pflege von Menschenhand" θεραπεύεσθαι ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων *Apostelgeschichte* 17, 25),[2] aber „Gott sucht keine Diener. Wozu auch? Vielmehr dient er selbst dem Menschengeschlecht, ist überall für alle gegenwärtig" (*Non quaerit ministros deus. Quidni? Ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est: epist.* 95, 47). Für christliche Leser ist der Anklang an *Markus* 10, 45 unüberhörbar. Der wahre Gottesdienst liegt darin, die Zuwendung Gottes zu den Menschen nachzuahmen. Du suchst die Gnade der Götter? Dann sei gut. „Wer sie nachahmt, hat seinem Gottesdienst Genüge getan" (*Satis illos coluit, qui imitatus est: epist.* 95, 50).[3]

---

[1] Wlosok (1960) 25.

[2] Paulus spricht von der Vergangenheit als Zeit der Unwissenheit; so schiebt er den Heiden möglichst wenig Schuld zu.

[3] Die Kritik am heidnischen Kult knüpft bei Lukas in der *Apostelgeschichte* auch an *Weisheit* 13, 10 an, vgl. Philo, *De decalogo* 66–75; *De specialibus legibus* 1, 21. 22 ist schärfer als die Areopag-Rede; später: Aristides 13, 1, Justin, *Apologia* 1, 9, 1, Athenagoras, *Supplicatio* 23, 1, Theophilos, *Ad Autolycum* 2, 2; zu der Doppelheit eines Aufstieges zu Gott und eines liebenden Abstieges zu den Menschen s. unten Seiten 160 f.

Alleinwirksamkeit Gottes

Folgen wir weiter dem einundvierzigsten Brief: „Keiner ist ohne Gott ein guter Mensch. Kann sich denn einer über sein Schicksal erheben, wenn ihm jener nicht hilft?" (*Bonus vero vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exsurgere?*). Man pflegt die christliche Erlösung durch Gnade der sogenannten Selbsterlösung des Stoikers gegenüberzustellen. Unser Text fordert zu einer differenzierteren Sicht auf: Keiner kann gut sein ohne Gott. „Dieser gibt ihm großartige und aufrechte Entschlüsse." (*Ille dat consilia magnifica et erecta*). Die Entschlüsse des Menschen sind also eine Gabe Gottes. *Magnificus* kann man hier etymologisch verstehen: ein Entschluß, der Großes bewirkt. Auch *erecta* ist buchstäblich aufzufassen: Die aufrechte Haltung (mit dem Blick zum Himmel) ist in der Sicht der Antike ein menschliches Spezifikum. Die hier bei Seneca vorausgesetzte Vorstellung von der Alleinwirksamkeit Gottes ist nicht geeignet, einen Gegensatz zwischen Stoa und Christentum zu konstruieren, sondern sie bildet eine der Brücken zwischen beiden Lehren.[1] *De facto* ist dies auch bei christlichen Lesern des einundvierzigsten Briefes mehrfach zu beobachten, so bei dem auch außerhalb Spaniens viel gelesenen Luis de Granada (1504–1589)[2] und bei Quevedo (1580–1645).[3]

Die Sprache religiöser Scheu

Immer deutlicher erklingen in unserem Seneca-Brief religiöse Töne: „In jedem guten Menschen lebt ein Gott – man weiß nicht welcher,

---

[1] Vgl. Manilius 2, 115 f.: *Quis caelum possit nisi caeli munere nosse, / et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est?*

[2] Luis de Granada steht in einer Linie mit Franz von Sales. Die Auslegung von *epist.* 41,5 im Sinne des Gnadenbegriffs weist Blüher (1969) 268 an Hand von Granadas Übersetzung dieses Briefes nach: „*un ánimo excelente, y moderado, y que pasa por cima de todas las cosas como por viles y bajas, y se rie de todo lo que nosotros tememos ó deseamos, solo Dios lo puede hacer. No puede una cosa tan grande hacerse sin favor de él. Y así la mayor parte de este ánimo está en el lugar de donde bajó. De modo que, así como los rayos del sol llegan á la tierra, mas ellos están en el mismo sol de donde discienden; así el ánimo grande y sagrado (enviado al mundo para que por él conozcamos las cosas divinas), conversa aquí con nosotros, mas él está junto con su principio de donde nace.*"

[3] Quevedo nimmt an, Seneca, Epiktet, Iuvenal und Persius hätten eine gewisse Kenntnis des christlichen Gnadenbegriffs erlangt, wovon bei Seneca vor allem *Epistel 41* zeuge (Blüher [1969] 354). Quevedo vermutet zunehmend christlichen Einfluß (Paulus) auf Seneca und die Stoa (Epiktet habe Hiob gekannt). Quevedos Anschauungen wandeln sich von einer verinnerlichten Seneca-Nachfolge zu einem Augustinismus mit einer an Suárez anschließenden Methodologie (Blüher [1969] 326–365).

doch es ist ein Gott.“ (*In uno quoque virorum bonorum „quis deus incertum est, habitat deus“*). Seneca beruft sich hier auf Vergil, *Aeneis* 8, 352 (nicht, wie Lipsius zur Stelle meinte, auf Ovid), um den numinosen Schauer, der auch und gerade in seiner Undefiniertheit typisch römisch ist, heraufzubeschwören. Anschließend führt Seneca seine Leser an Orte, die religiöse Scheu suggerieren: in einen Hain, eine Höhle, an eine Quelle.[1] Dann fährt er fort: „Siehst du einen Menschen, unerschrocken in Gefahren, unberührt von Begierden, glücklich im Unglück, sanftmütig mitten in Stürmen, der die Menschen von einem höheren Standpunkt sieht, die Götter auf gleicher Höhe: wird dich da nicht Ehrfurcht vor ihm beschleichen? Wirst du nicht sagen: Das ist etwas Größeres – zu erhaben, als daß man glauben könnte, es gleiche diesem armseligen Körper, in dem es wohnt. Eine göttliche Kraft hat sich da niedergelassen. Diesen Geist, der überragend und doch maßvoll ist, der an allem, da es ihm zu klein, vorübergeht, der über alles, was wir fürchten oder wünschen, lächelt, bewegt eine himmlische Macht. Etwas so Großes kann nicht ohne Hilfe der Gottheit Bestand haben“ (*Si hominem videris interritum periculis, intactum cupiditatibus, inter adversa felicem, in mediis tempestatibus placidum, ex superiore loco homines videntem, ex aequo deos: non subibit te veneratio eius? Non dices: ista res maior est altiorque, quam ut credi similis huic, in quo est, corpusculo possit? Vis istuc divina descendit.*[2] *Animum excellentem, moderatum, omnia tamquam minora transeuntem, quidquid timemus optamusque ridentem, caelestis potentia agitat. non potest res tanta sine adminiculo numinis stare*). Hier verwendet Seneca die religiöse Scheu als Anreiz zum Lernen und zur Nachfolge. Dies ist die eigentliche Absicht des Passus (der durch seine Abweichung von der radikalen Verurteilung der Affekte in der Stoa bemerkenswert ist). Wir haben oben gesehen, daß Seneca die gedachte Kontrolle durch einen als Vorbild vorgestellten Lehrer nur als

---

[1] Brief 51, 10 empfiehlt für philosophische Studien *loca seria sanctaque*; denn *severior loci disciplina firmat ingenium.*

[2] Zur Sakralisierung des Weisen vgl. *epist.* 115, 3–5: Könnten wir in den Geist eines guten Mannes (*vir bonus*) hineinschauen, so würden uns Schönheit, Würde und Glanz seines Inneren erschüttern, zu Liebe und Verehrung entflammen. Der Blick in die Tiefe, den die Philosophie vermittelt, hat also nicht nur einen „entlarvenden“ Aspekt, sondern auch einen positiven. Senecas Tendenz, die Weisheit (letztlich in Erinnerung an Platons *Phaidros* 250 d: *Phronesis*) zu personifizieren (*De vita beata* 23, 1 *Nemo sapientiam paupertate damnabit*), leistet Vorarbeit für Boethius, s. Courcelle (1967) passim und (1975) 660–672; Armisen-Marchetti (1989) 255; H. und H. Cancik (1991).

Durchgangsstadium betrachtet. Man muß diesen vorläufigen didaktischen Zweck im Auge behalten, um dem heutigen Leser naheliegende Mißverständnisse eines Personenkults auszuschließen.

„Heidnischer Hochmut"

Trotzdem kommt in dieser Partie deutlich zum Ausdruck, was christliche Kritiker als „Hochmut" bezeichnen. Hier prallen Gegensätze aufeinander. Seneca sagt: „Allein die Tugend macht glückselig" (*Beatum sola virtus facit: epist.* 85, 17), Augustinus aber: „Nicht die Tugend deiner Seele macht glückselig" (*Non virtus animi tui facit beatum: Sermo* 150, 9). Seneca: „Die Tugend an und für sich ist genug zum glückseligen Leben" (*Virtus ad vitam beatam per se ipsa satis est: epist.* 92, 23). Augustinus: „Tugenden, wenn sie auf sich selbst bezogen werden, . . . sind aufgeblasen und voll Hoffart" (*Virtutes cum ad se ipsas referuntur, . . . inflatae et superbae sunt: De civitate Dei* 19, 25).[1]

Die Gefahr der Menschenverachtung ist deutlich (wo liegt die Grenze zwischen heilsamer Absonderung von verrohenden Einflüssen der Masse und elitärer Exklusivität?); sie hängt auch mit dem Ideal der Apathie zusammen (*misericordia* ist für den Stoiker Schwäche, für den Christen eine Tugend; die schwersten Anstöße für christliche Seneca-Leser sind Selbstmord[2] und Autarkie!).[3] Andererseits ist sogar

---

[1] Courcelle (1968) 400.

[2] Dionigi (2001, II) 428 f. erkennt, daß auch Seneca schon die von Augustinus gebrandmarkte Problematik der stoischen Selbstmord-Lehre durchschaut (vgl. hier Seiten 110 und 119 mit Anm.). Griffin (1976) 367–391 sieht, daß es Seneca nicht primär um den Selbstmord als solchen, sondern um die Überwindung der Todesfurcht geht.

[3] Erasmus kritisiert ebenfalls die Apathie *(Moriae Encomium): Quamquam hic fortiter reclamat bis Stoicus Seneca* (vgl. *epist.* 85) *qui prorsum omnem affectum adimit sapienti. Verum cum id facit, iam ne hominem quidem relinquit, sed novum potius deum quendam* δημιουργεῖ, *qui nusquam nec exstitit umquam, nec extabit; imo, ut apertius dicam, marmoreum hominis simulacrum constituit, stupidum et ab omni prorsus humano sensu alienum* . . . Die Kritik trifft die gesamte Stoa; Seneca selbst verfolgt hier im Vergleich mit anderen Stoikern einen gemäßigten Kurs. In der Blütezeit der niederländischen Seneca-Nachfolge wird dieses Urteil in sein Gegenteil verkehrt. Schrijvers (1989, 344 ff.) beschränkt sich auf Seneca, *epist.* 116 (Apathie) und Augustinus. Bei Arnobius (der Gott keine Zornesregungen zuschreibt) ist Apathie noch eine Eigenschaft Gottes. Dagegen erklärt Laktanz, die göttliche Vorsehung sei nur vereinbar mit einem Gott, der Mitleid und Liebe gegen die Erniedrigten und Zorn gegen die Sünder empfinde. Diese Gefühle seien vernünftig. Der menschliche Geist sei Teil des göttlichen Geistes (einschließlich der Gefühle). Laktanz beruft sich auf Aristoteles: Lust, Unlust, Furcht, Verlangen sind keine Krankheiten oder Untugenden. Ihre Beurteilung hängt von

an dieser Stelle deutlich, daß Seneca die Vorzüge des Weisen auf göttliche Hilfe zurückführt. Klarer definiert der 120. Brief die „Göttlichkeit" des Weisen: Zwar ist sie Gott untergeordnet – „Über ihr ist nichts als der Geist Gottes, aus dem ein Teil auch in diese sterbliche Brust herabgeströmt ist" (*Supra quam nihil est nisi mens dei, ex quo pars et in hoc pectus mortale defluxit*), aber sie ist gerade dann in besonderem Maße „göttlich", wenn sie ihre Sterblichkeit bedenkt (*quod numquam magis divinum est, quam ubi mortalitatem suam cogitat, epist.* 120, 14).

Der Weise als Bote und Abgesandter

Die Fortsetzung des einundvierzigsten Briefes (5) zeigt, daß der Weise ein Bürger zweier Welten ist; er weilt unter uns, weil er zu uns entsandt ist (als Abgesandter – ἀπόστολος[1] – hat er die Rolle des „Boten", ἄγγελος), damit wir das Göttliche näher kennenlernen. Er ist seinem

---

Ursache und Ziel ab. Gefühle sollen weder übermäßig noch defektiv im Handeln sein. Augustinus vertritt in seinen frühsten Werken noch die Apathie als mögliche und wünschenswerte Haltung. Später rechtfertigt das zornige Verhalten Gottes im Alten Testament und das Leiden Christi in Gethsemane (das auch bei Pascal zur Kritik an der Stoa führt) diese Leidenschaften auch im Menschen. Adam und Eva hatten auch vor dem Sündenfall keine Apathie; sonst hätten sie nicht nach der verbotenen Frucht verlangt. Zur Leidensgeschichte Christi schreibt Augustinus im Johanneskommentar: *Istae sunt certe quas quattuor perturbationes vocant, timor et tristitia, amor et laetitia. Habeant eas iustis de causis animi Christiani, nec philosophorum Stoicorum vel quorumcumque similium consentiatur errori; qui profecto quemadmodum vanitatem existimant veritatem, sic stuporem deputant sanitatem, ignorantes sic hominis animum, quemadmodum corporis membrum, desperatius aegrotare quando et doloris amiserit sensum.* Auch in *De civitate Dei* (9, 5) verurteilt Augustinus die stoische Lehre von der Apathie als *immanitas in animo* und *stupor in corpore*. Lipsius' *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (1603) erschien mit dem Vermerk des Zensors, Seneca sei so zu lesen, daß man sich bezüglich der *beatitudo* fest an Augustinus, *De civitate Dei* 19, 4 und 25 halte. Lipsius selbst warnt vor dem Selbstmord (am Ende von Buch 3, diss. 22 f.) und verweist auf Augustinus *De civitate Dei* 1, 19 ff. Er beruft sich auch auf 19, 4: *Augustinus belle vobis (sc. Stoicis) hic insultat: „que mala, Stoici," inquit, „miror qua fronte mala non esse contendant; quibus fatentur, si tanta fuerint, ut sapiens ea vel non possit vel non debeat sustinere, cogi eum mortem sibi inferre atque ex hac vita emigrare.* Während Erasmus die Apathie verspottet, sieht Lipsius in ihr etwas Vorbildliches (*De constantia in publicis malis 1, 6 Constantiae Laus*, zit. bei Schrijvers (1989) 359 mit Hinweis auf die Devise Wilhelms von Oranien: *saevis tranquillus in undis*. Lipsius sagt aber: *mediis tranquillus in undis*. Auch der stoische Materialismus wird abgelehnt, doch wird Seneca in dieser Beziehung durch *epist.* 113 entschuldigt (Blüher [1969] 300).

[1] Vorchristlich: Herodot 1, 21; 5, 38; im Alten Testament *Septuaginta*, *1 Könige* 14, 6 „Abgesandter Gottes" (der Prophet Ahia spricht zu Jerobeams Weib: „Ich bin zu dir gesandt als ein harter Bote"; er wirft dem König unter anderem Götzendienerei vor: ebd. 9: „Hast dir andere Götter gemacht und gegossene Bilder").

Ursprung verhaftet, hängt von dort ab und strebt dorthin.[1] Unter unseresgleichen weilt er wie ein edleres Wesen (*tamquam melior*). Wieder wittern wir die Gefahr des *gloriari*; in dieser Beziehung kann selbst Lipsius ein leises Unbehagen nicht unterdrücken.[2] Hier ist Distanzierung zu spüren. Dabei ist freilich zu bedenken, daß die Gestalt des *sapiens* eine seltene Erscheinung ist; Sokrates ist fast der einzige, der vollen Anspruch auf diese Bezeichnung verdient. Die religiöse Scheu vor dem Lehrer war ein wichtiger Faktor antiken Lernens und Philosophierens.[3] Lukrez artikuliert seine Epikur-Nachfolge in Tönen, die von christlichen Lesern auf die Nachfolge Christi übertragen wurden.[4]

Unterscheidungsvermögen. Kritische Selbstwahrnehmung

Der Menschengeist soll sich nur auf das stützen, was sein eigen ist (*animus, qui nullo bono nisi suo nititur: epist.* 41, 6). Im Einklang mit Seneca nennt Gracián die *virtus* das spezifische (und einzige) Gut des Menschen: „La virtud . . . es bien propio del hombre". Randtitel „unico bien".[5] Gracián redet hier offenbar bewußt nach Menschenart (will er doch die Bereiche trennen). Für einen Christen kommt, folgt er Augustins radikalem Ansatz, dem Menschen vor Gott gar nichts „Eigenes" zu. Während der Christ alles, was an seinem Tun verdienstlich sein könnte, auf Gott zurückführt, kann Seneca gelegentlich sogar erklären, der Weise übertreffe Gott (*epist.* 53, 11): „Es gibt etwas, das der Weise der Gottheit voraus hat: Sie verdankt ihre Fruchtlosigkeit ihrer Natur, der Weise sich selbst" (*Est aliquid, quo sapiens antecedat deum: ille naturae beneficio non timet, suo sapiens*).[6]

---

[1] Dieser vorgestellte Weise hat verwirklicht, was Seneca dem Schüler empfiehlt: die radikale Ernsthaftigkeit der Hinwendung zur Philosophie: *totam huc converte mentem* (*epist.* 53, 11).

[2] *Ex aequo deos] id est, qui homines superat, deos aequat. Gloriatio haec Stoicorum crebra.*

[3] Zur pädagogischen Bedeutung der αἰδώς s. Demokrit, *Fragment* 179, p. 66 Ibscher: „Kinder müssen angehalten werden zur Tätigkeit; wenn nicht, würden sie weder Sprachlehre, Musik noch sportlichen Wettkampf erlernen und am wenigsten das, was am meisten zur Grundlegung der Tugend dient: ehrfürchtig zu sein (τὸ αἰδεῖσθαι). Denn das Ehrgefühl ist es gerade, was aus diesen (Tätigkeiten) hervorzugehen pflegt."

[4] Christus als der wahre Lehrer der Weisheit: Augustinus, *De magistro*, passim.

[5] *Criticón* 2, 7, p. 224, vermittelt durch Blüher (1969) 435.

[6] Vgl. Seneca, *De providentia* 6, 6; *epist.* 73, 14; Die stoische Lehre von der Apathie des Weisen referiert Muretus ohne jegliche Korrektur. Er lehnt den stoischen Materialismus ab, den jedoch auch Seneca zurückweist (*epist.* 113). Auch kritisiert er das Schwanken Senecas bezüglich der Unsterblichkeit der Seele, ist sich aber bewußt,

In unserem Brief (41) belegen Beispiele aus dem Tier- und Pflanzenreich, was gemeint ist: Familie, Haus, materielle Güter sind nicht im Menschen, sondern um ihn. Da bedarf es des Blickes in das Innere[1] und feiner Unterscheidung zwischen Schein und Sein. „Lobe an ihm, was man ihm weder entreißen noch geben kann: was diesem Menschen wahrhaft eigen ist. Fragst du, was das ist? Die Seele und in der Seele eine vollkommene Vernunft. Denn ein Vernunftwesen ist der Mensch. Darum wird sein Gutes vollendet, wenn er das erfüllt, wozu er geboren wird. Was aber fordert diese Vernunft von ihm? Etwas sehr Leichtes: nach der Natur zu leben" (*Lauda in ipso, quod nec eripi potest, nec dari: quod proprium est hominis. Quaeris quid sit? Animus, et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo. Consummatur itaque eius bonum, si id adimplevit cui nascitur. Quid est autem quod ab illo ratio haec exigit? Rem facillimam, secundum naturam suam vivere*). Die Erfüllung der eigentlichen Menschennatur ist für Seneca die wissenschaftliche Anschauung des Himmels, wie sie dem aufrechten Gang des Menschen entspricht, und die völlige Realisation der *imitatio Dei* im praktischen Verhalten (*virtus*), Weisheit als Einheit von Wort und Tat. Doch damit ist der Brief noch nicht zu Ende.

Der Einfluß der Masse: Gladiatorenspiele

Der Einfluß der Masse erschwert ein Leben gemäß der Natur des Menschen: „Aber dieses Leben erschwert der allgemeine Wahnsinn. Wir stoßen einander in die Lasterhaftigkeit. Wie aber kann man die

---

daß dieser Vorwurf auch Sokrates und fast die gesamte Antike treffe. Die stoische Gottgleichheit des Weisen lehnt Muret ab; aber *epist.* 41, 2 bestätigt ihm die Notwendigkeit göttlicher Hilfe.

[1] Seneca kennt den „Blick in das Innere", der demaskierend wirkt: Zur Unterscheidung zwischen Schein und Sein vgl. auch *epist.* 76, 31 f.: *animum intuere . . . neminem aestimamus eo, quod est, sed adicimus illi et ea, quibus adornatus est. atqui cum voles veram hominis aestimationem inire et scire, qualis sit, nudum inspice: ponat patrimonium, ponat honores et alia fortunae mendacia, corpus ipsum exuat: animum intuere, qualis quantusque sit, alieno an suo magnus.* So sprechen Quevedo und Gracián von *mirar por dentro*, z.B. Gracián, *Oráculo manual* 49 „Scharfblick und Urteil. Wer hiemit begabt ist, bemeistert sich der Dinge, nicht sie seiner; die größte Tiefe weiß er zu ergründen und die Fähigkeiten eines Kopfs auf das vollkommenste anatomisch zu zerlegen. Indem er einen Menschen sieht, versteht er ihn und beurteilt sein innerstes Wesen. Er macht feine Beobachtungen und versteht meisterhaft, das verborgenste Innere zu entziffern. Er bemerkt scharf, begreift gründlich und urteilt richtig; alles entdeckt, sieht, faßt und versteht er."

zur Gesundung zurückrufen, die keiner zurückhält, die der Pöbel antreibt?" (*Sed hanc difficilem facit communis insania. In vitia alter alterum trudimus. Quomodo autem ad salutem revocari possunt, quos nemo retinet, populus impellit?*). Im Rückblick wird klar, daß Seneca oben mit *homines* die Masse gemeint hat, deren Einfluß für den Schüler der Philosophie zumindest am Anfang schädlich ist. In diesem Punkt berührt sich Senecas Erziehungsprogramm mit christlichen Texten.

Schrijvers (1989) 349 zitiert einen Sendbrief an Karthäusermönche (12. Jh.), der *epist.* 41, 5 verwertet und verchristlicht: „Die Seele ist Gottes Ebenbild; dadurch wird für sie einsichtig, daß sie in dem einwohnen kann und muß, dessen Ebenbild sie ist. Darum, wenn sie auch auf Erden den ihr anvertrauten Körper lenkt, liebt sie es doch in ihrem besseren Teil . . . stets dort zu verkehren, woher sie, wie sie weiß, alles, was ihr eigen ist, empfangen hat; . . . dorthin schaut sie, von dort hängt sie ab; unter Menschen weilt sie mehr, um diese mit göttlichem Leben zu beleben, damit die das Göttliche suchen und empfangen, als um dieses sterbliche Menschenleben zu führen" (***Animus imago Dei*** *est, et per hoc ei intelligibile fit et posse se et debere* ***inhaerere*** *ei cuius imago est, ideoque, etsi in terris regit corpus sibi commissum,* ***meliore tamen parte*** *sui . . . ibi semper conversari amat, unde quidquid est, quidquid habet se novit accepisse . . .* ***illuc spectat, inde pendet****, plus cum hominibus commorans* ***ut vivificet eos vita Dei ad quaerenda et capienda divina****, quam ut vivat vita ista mortali et humana*). Zu Senecas Forderung des angeblich so leichten *secundum naturam vivere*, das nur durch die *communis insania* erschwert werde, bemerkt der Mönch: „Wäre es doch sehr leicht und angenehm, wenn die Würze der göttlichen Liebe hinzukommt, nach der Natur zu leben, sofern unser Wahnsinn es uns erlauben würde" *Facillimum quippe et delectabile esset, adiuncto amoris Dei condimento, secundum naturam vivere, si insania nostra nos permitteret.* Hier ist die Existenzform des Weisen und auch seine Botenrolle auf das Leben des Mönchs in der Welt übertragen.

Das Thomas a Kempis (15. Jh.) zugeschriebene Werk *De imitatione Christi* beruft sich auf Seneca zu dem Problem des schädlichen Einflusses der Masse (1, 20, 2): „Einer hat gesagt: Sooft ich unter Menschen war, bin ich als geringerer Mensch zurückgekehrt" (*Dixit quidam: Quoties inter homines fui, minor homo redii*; vgl. Seneca, *epist.* 7, 3).[1]

---

[1] *Quid tibi vitandum praecipue existimes, quaeris? turbam. Nondum illi tuto committeris. Ego*

Seneca beobachtet dies besonders beim Besuch der Gladiatorenspiele. In seiner Kritik an dieser abstoßenden Einrichtung geht Seneca über die antiken Autoren hinaus: ein weiteres Beispiel seines Nonkonformismus.[1] Dadurch leistet Seneca[2] Vorarbeit für die Kirchenväter – z.B. Tertullian, *De spectaculis*. Die von dem Philosophen herausgearbeitete ansteckende Wirkung auf den (jugendlichen) Zuschauer wird besonders in einer anschaulich erzählten Episode bei Augustinus (*Confessiones* 6, 7 f.) hervortreten, die das Psychologische noch subtiler durchleuchtet.

Zwischenbilanz

Blicken wir auf unseren ersten Text zurück! „Welch ein schöner und erhabener Brief! Gott wohne in uns, und ohne ihn gebe es keinen guten Menschen. Laßt uns ihn verehren und unsere Seele pflegen, die von ihm stammt. In ihr liegen unsere eigentlichen Güter; alles andere gehört anderen. Das Gut aber ist rechte Vernunft" (*O pulchram altamque epistolam! Deum in nobis habitare, et bonum virum sine eo nullum esse. Colamus ipsum,et animum, qui ab illo descendit. In eo propria nostra bona sunt: alia omnia aliena. Bonum autem, recta Ratio*). So faßt Lipsius wesentliche Punkte des 41. Briefes bündig zusammen. Unsere Untersuchung der Rezeption legt Einschränkungen nahe: Was die Theologie betrifft, so wurde der Unterschied zwischen dem abstrakten Monotheismus der Philosophen und dem persönlichen Gott der Christen von den

certe confitebor inbecillitatem meam: numquam mores, quos extuli, refero. Aliquid ex eo, quod composui, turbatur; aliquid ex îs, quae fugavi, redit. Quod aegris evenit, quos longa inbecillitas usque eo adfecit, ut nusquam sine offensa proferantur, hoc accidit nobis, quorum animi ex longo morbo reficiuntur. Inimica est multorum conversatio: nemo non aliquod nobis vitium aut commendat aut inprimit aut nescientibus adlinit. Utique quo maior est populus, cui miscemur, hoc periculi plus est. Nihil vero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desidere: tunc enim per voluptatem facilius vitia subrepunt. Quid me existimas dicere? avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior, immo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui.

[1] Vgl. auch *epist.* 80; 70, 20 ff.; 90, 45; 95, 33; dazu Griffin (1976) 178. Eine Verbindung zum reflektierenden Zuschauer der Tragödien Senecas stellt Schiesaro (2003) 234 ff. her.

[2] Cicero zeigt die distanzierte Haltung des Gebildeten, übt aber keine grundsätzliche Kritik (*Ad fmiliares* 7, 1; 2, 11; *Ad Atticum* 4, 4a/8; *Tusculanen* 2, 40–41; *Pro Sestio* 106); Plinius äußert nur seine persönliche Abneigung (*epist.* 9, 6; 4, 22; 6, 34; *Panegyricus* 33). Zu der Tatsache, daß Seneca der Einzige war, der seine Stimme gegen die Gladiatorenkämpfe erhoben hat: L. Friedländer (Ndr. 1979), bes. Bd. 2, 273.

christlichen Lesern unseres Briefes kaum thematisiert. Auch die Frage des göttlichen Zornes, die von den Christen (mit ganz vereinzelten Ausnahmen: etwa Arnobius) anders beantwortet wird als von den Stoikern, ist hier nicht berührt. Bei den Rezipienten des Briefes handelt es sich bezeichnenderweise teils um apologetische Autoren, die darauf angewiesen sind, Berührungspunkte hervorzuheben, teils um Autoren von Werken zur meditativen Praxis, die auf mit Seneca vergleichbare Methoden rekurrieren (davon später).

Andererseits sind uns auch Aspekte aufgefallen, durch die sich Seneca vom Durchschnitt der einschlägigen antiken Texte entfernt und ein eigenes, zukunftweisendes Profil zeigt: Die römische Berufung auf den numinosen Schauer bietet einen Ansatzpunkt für die Innerlichkeit der Gottesvorstellung und für ein affektives Verhältnis zu dem „inneren Lehrer". Die Kritik des Philosophen am heidnischen Kult (vgl. hier Seite 135) – die über das sonst im Heidentum übliche Maß weit hinausgeht – wird von den christlichen Lesern gern übernommen; in diesem Punkt steht Seneca den Christen näher als alle übrigen antiken Philosophen. Gleiches gilt von Senecas ungewöhnlich radikaler Kritik an den Gladiatorenspielen. Ergänzend ist auf sein humanes Plädoyer für Milde gegenüber den Sklaven hinzuweisen.[1] All diese Punkte sind alles andere als selbstverständlich und bieten berechtigte Ansätze für einen Dialog der Christen mit Seneca.

Der Aufforderung zum vernünftigen Gottesdienst und der Pflege des eigenen *animus* liegt ein wesentlicher Punkt von Senecas Anthropologie zugrunde, der wir uns im Folgenden zuwenden wollen.

ZWEITER HAUPTTEIL: ANTHROPOLOGIE II (MIT ETHIK)

Der Metamorphosengedanke:[2] *vom impetus zum habitus*

Seneca, *epist.* 6, 1 f.: „Ich verstehe, Lucilius, daß ich nicht nur eine Besserung, sondern eine Wandlung erfahre. Dabei verspreche oder

[1] Zum Sklavenproblem z.B. *epist.* 47; *De beneficiis* 3, 18–28; grundlegend Griffin (1976) 276–285; 458–461. Zur Rezeption des „Sklavenbriefs" (*epist.* 47) bei Macrobius *Saturnalia* 1, 11, 2 und bei Johannes von Salisbury (12.Jh.), *Policraticus* 8, 12, 756 b–757 d (*Seneca, quem Apostoli familiaritatem meruisse constat*) Schrijvers (1989) 350 ff.

[2] Μεταμορφωθείς verwendet Diodoros 4, 81, 5 für die Verwandlung des Jägers

hoffe ich jetzt nicht, daß in mir nichts mehr übrig sei, das der Verwandlung bedürfe. Warum soll ich nicht vieles haben, das gesammelt, gedämpft, veredelt werden muß? Auch das ist Kennzeichen einer gebesserten Seele, daß sie ihre Fehler, die sie bisher nicht kannte, sieht. Manche Kranken beglückwünscht man, wenn sie begriffen haben, daß sie krank sind. (2) Daher würde ich mir innigst wünschen, dir meine so plötzliche Wandlung mitzuteilen. Dann hätte ich angefangen, fester auf unsere Freundschaft zu vertrauen, Freundschaft im wahren Sinne des Wortes, die keine Hoffnung, keine Furcht, kein Eigennutz zerreißt, Freundschaft, mit der Menschen sterben, für die sie sterben" (*Intellego, Lucili, non* ***emendari*** *me tantum, sed* ***transfigurari****. Nec hoc promitto iam aut spero, nihil in me superesse, quod* ***mutandum*** *sit. Quidni multa habeam, quae debeant* ***colligi****, quae* ***extenuari****, quae* ***attolli****? Et hoc ipsum argumentum est* ***in melius translati*** *animi, quod* ***vitia sua, quae adhuc ignorabat, videt****. Quibusdam aegris gratulatio fit, cum ipsi aegros se esse senserunt.* (2) *Cuperem itaque tecum communicare* ***tam subitam mutationem mei****. Tunc amicitiae nostrae certiorem fiduciam habere coepissem, illius verae, quam non spes, non timor, non utilitatis suae cura divellit, illius, cum qua homines moriuntur, pro qua moriuntur*).

Antike Philosophie „ist eine Aufforderung an jeden Menschen, sich selbst umzuformen", „bedeutet Umkehr, Transformation der Seinsweise und der Lebensweise, Suche nach Weisheit."[1] Seit Sokrates ist Philosophie „eine Lebensweise, eine Lebenskunst und eine Seinsweise".[2]

Das Vokabular der Verwandlung verbindet sich in unsrem Text mit dem der Besserung (*emendari*), Sammlung (*colligi*), Abschwächung (*extenuari*) und Erhebung (*attolli*). Die Erhebung hängt mit der Vorstellung zusammen, der aufrechte Gang sei der natürliche Status des Menschen. Das *colligere* bezieht sich auf die zweckmäßige Konzentration, z.B. im ersten Brief auf das Sammeln der Augenblicke, die sonst verloren gingen; hier ist wohl eher an die Bündelung der Interessen

Actaeon in ein gejagtes Wild. Bei Ps.-Lukian (*Asinus* 11) bittet Lukios seine geliebte Palaistra, ihm ihre Herrin zu zeigen, μαγγανεύουσαν ἢ μεταμορφουμένην („indem sie Trugmittel gebraucht oder sich verwandelt"). Lukios will auch selbst (in einen Vogel) verwandelt werden, da er wissen möchte, ob er nach der Verwandlung *auch seelisch* ein Vogel sein wird (13): εἰ μεταμορφωθεὶς ἐκ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴν ψυχὴν ὄρνις ἔσομαι Nach der Verwandlung (in einen Esel) behält er sein altes Bewußtsein (15).

[1] Hadot (1991) 176.

[2] Hadot (1991) 169.

und geistigen Antriebe gedacht, etwa im Sinne von *continere* (*epist.* 16, 6): „Halte deinen inneren Antrieb zusammen und stelle ihn auf eine feste Grundlage, damit, was jetzt nur Antrieb ist, zum Dauerzustand werde.“ *Contine illum* (sc. *impetum animi*) *et constitue, ut habitus animi fiat, quod est impetus.* Ein geistiger *habitus* entsteht somit durch Konzentration und Fundierung (*constitue*), d.h. Stetigkeit. Die Verwandlung vollzieht sich durch Einübung in die wahre Menschennatur.[1]

Das Thema Freundschaft, das ebenfalls in Brief 6 behandelt wird, ist insofern mit dem Thema der inneren Wandlung verbunden, als wahre Freundschaft (*amicitiae . . . illius verae*) einen durch Einsicht gefestigten Charakter voraussetzt. Im Folgenden geht es um die Gemeinsamkeit, auch im Unglück (3): „Du kannst dir nicht vorstellen, wieviel Bedeutendes in meinen Augen jeder Tag mir bringt. (4) ‚Schicke auch mir, so sagst du, was du als so wirksam erfahren hast.‘ Ich will ja alles in dich überströmen lassen und freue mich dadurch etwas zu lernen, daß ich es lehre. Kein Ding wird mich erquicken, mag es noch so vorzüglich und heilsam sein, das ich für mich allein wissen soll. Würde mir die Weisheit unter der Bedingung gegeben, daß ich sie verschlossen halte und nicht verkünde, würde ich sie verschmähen. Etwas Gutes zu besitzen, macht ohne Teilhaber keinen Spaß“ (*Concipere animo non potes, quantum momenti afferre mihi singulos dies videam.* 4. *„Mitte, inquis, et nobis ista, quae tam efficacia expertus es.“ Ego vero omnia cupio in te transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam: Nec me ulla res delectabit, licet sit eximia et salutaris, quam mihi uni sciturus sum. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam nec enuntiem, reiciam: Nullius boni sine socio iucunda possessio est*). So verspricht er, Lucilius wenigstens Bücher zu schicken. Diese Betonung des kommunikativen Elements steht bei Seneca nicht allein, vgl. *epist.* 48, 2: „Keiner kann glückselig leben, der nur auf sich selbst schaut, der alles zum eigenen Nutzen wendet; für den anderen sollst du leben, wenn du für dich leben willst.“ *Nec potest quisquam beate degere, qui se tantum intuetur, qui omnia ad utilitates suas convertit: alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.*[2]

Doch zurück zum sechsten Brief! (5): „Mehr wird dir freilich die

[1] Hadot (1991) 49 betont die nicht nur ethische, sondern auch ontologische Bedeutung der geistigen Übungen.

[2] H. und H. Cancik (1991) verweisen mit Recht auf die Häufigkeit stoischer Schriften über Freundschaft, Ehe und Familie, Eros und Politik.

lebendige Stimme, wird dir das Zusammenleben nützen als bloßes Reden: Es gehört sich, daß du in die lebendige Gegenwart eintrittst, erstens weil die Menschen mehr ihren Augen als ihren Ohren glauben; zweitens weil der Weg über Vorschriften lang ist, kurz aber und wirksam über Beispiele. (6) Kleanthes hätte Zenon nicht nachleben können, wenn er von ihm bloß gehört hätte: Er nahm an seinem Leben teil, er durchschaute seine Geheimnisse und beobachtete ihn, ob er seine Lehre lebe. Platon und Aristoteles samt der ganzen Schar der Weisen, die sich in unterschiedlichen Richtungen entwikkeln sollten, lernten mehr aus dem Verhalten des Sokrates als aus seinen Worten: Metrodor, Hermarch und Polyaen machte nicht die Schule Epikurs, sondern das Zusammenleben mit ihm zu großen Männern. Und ich rufe dich nicht nur zu mir, daß du Fortschritte machst, sondern daß du auch Nutzen bringst. Sehr viel werden wir nämlich einander geben können“ (*Plus tamen tibi et* ***viva vox et convictus*** *quam oratio proderit: In rem praesentem venias oportet, primum quia homines amplius oculis quam auribus credunt, deinde quia* ***longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla.*** 6. *Zenonem Cleanthes non expressisset, si tantummodo audisset; vitae eius interfuit, secreta perspexit et observavit illum,* ***an ex formula sua viveret****. Platon et Aristoteles et omnis in diversum itura sapientium turba* ***plus ex moribus quam ex verbis*** *Socratis traxit. Metrodorum et Hermarchum et Polyaenum magnos viros non schola Epicuri, sed contubernium fecit. Nec in hoc te accerso tantum, ut proficias, sed ut prosis; plurimum enim alter alteri conferemus*). Hier ist an eine positive Wechselwirkung zwischen Lehrer und Schüler (gegenseitige Belehrung) gedacht. Seneca setzt an anderer Stelle die imaginäre Präsenz eines Lehrmeisters (Cato, Sokrates, Epikur) ein, um den Schüler zur Selbstkontrolle anzuregen. Dies läßt sich leicht in das Christentum übertragen (in der Gegenwart Christi oder Gottes zu leben).[1]

Der Schlußparagraph des sechsten Briefes lautet (7): „Einstweilen will ich dir, da ich dir ja den täglichen kleinen Lohn schuldig bin, mitteilen, was mir heute bei Hecaton Freude gemacht hat. Sagt er doch: ‚Du fragst, was ich für einen Fortschritt gemacht habe? Ich habe angefangen, mir selbst ein Freund zu sein.‘ Einen großen Fortschritt hat er erzielt: Niemals wird er allein sein. Du sollst wissen,

[1] Vgl. [Thomas a Kempis], *Imitatio Christi* 1, 20, 2: *Qui igitur intendit ad interiora et spiritualia pervenire, oportet eum cum Iesu a turba declinare.*

daß dieser Mann allen Menschen ein Freund ist. Leb wohl“ (*Interim, quoniam diurnam tibi mercedulam debeo, quid me hodie apud Hecatonem delectaverit dicam. „Quaeris, inquit, quid profecerim? amicus esse mihi coepi“. Multum profecit: numquam erit solus. Scito hunc amicum omnibus esse. VALE*).

Ein wichtiger Punkt im sechsten Brief ist die Vorstellung gemeinsamen geistigen Bemühens, die Lebensgemeinschaft zwischen Lehrer und Schüler. Seneca geht hier recht weit: Der persönliche Kontakt (durch Dialog oder Briefe) scheint ihm wichtiger als die vollkommene Erkenntnis. Durch die Idee des wechselseitigen Lehrens und Lernens wird auch das Problem des philosophischen Hochmuts (ein Hauptvorwurf der Christen an die Adresse der Heiden) ein wenig relativiert.[1]

Die Fähigkeit zur Freundschaft setzt offenbar eine gewisse Festigkeit und auch, wie am Anfang des Briefes angedeutet, Selbstkritik und Selbsterkenntnis voraus. Das wohl wichtigste Band aber ist der gemeinsame Wille zum Guten: *honesta cupiendi par voluntas* (6, 3). *Cupere* ist ein sehr starker Ausdruck: Damit sind wir wieder an dem Kernpunkt Senecas, der Unbedingtheit seines Strebens nach dem Guten. Zu erinnern ist hier an Augustins Definition der *res publica* oder *civitas* (sowohl des Staates als auch der Kirche) als „Versammlung einer vernünftigen Menge, verbunden durch einmütige Gemeinschaft der Dinge, die sie liebt“ (*coetus multitudinis rationalis rerum quas* ***diligit*** *concordi communione sociatus: De civitate Dei* 19, 24).[2] In der Betonung der gemeinsamen Liebe zu einer Sache baut Augustinus zweifellos auf Senecas Freundschaftsbegriff auf. In dieser Beziehung leistet Seneca Vorarbeit nicht nur für die Vorstellung der klösterlichen Gemeinschaft, sondern überhaupt für die Ekklesiologie.

Ein wichtiger Kontaktpunkt zwischen Seneca und dem Christentum ist die Fähigkeit zur Wandlung, eine Grundvorstellung der christlichen Existenz wie von Senecas philosophischer Praxis. Der Ausdruck *transfigurare* wird im Lateinischen von körperlichen Verwandlungen verwendet.[3] Im übertragenen Sinne steht das Verb bei Quintilian für die Beeinflussung anderer durch das Wort (*Institutio*. 6. 2): „die Seele

---

[1] Zur Veränderung durch das Zusammenleben mit dem Philosophen vgl. *epist.* 108, 4 (dazu oben Seite 83).

[2] *Diligit* fehlt bezeichnenderweise bei Cicero, Augustins Vorlage: Verf. (1989) 63–69.

[3] Geschlechtsverwandlung: Sueton, *Nero* 28, Verwandlung in Tiere, Plinius, *Naturalis historia* 8, 22; Statius, *Silvae* 2, 78 gebraucht das Verb für ovidische Metamorphosen; Plinius, ebd. 17, 24 von der Veränderung des Geschmacks von Mandeln.

der Richter bewegen, in den Zustand versetzen, den wir uns wünschen, und sie gleichsam verwandeln“ (*movere iudicum animos et in eum quem volumus habitum formare et velut transfigurare*); Seneca überträgt dasselbe auf die Umformung des eigenen *animus* (*epist.* 94, 48): „wenn die Seele nicht zu dem, was sie gelernt hat, umgestaltet worden ist“ (*nisi in ea, quae didicit, animus transfiguratus est* (*epist.* 94, 48). Bezeichnend ist hier die Erwähnung eines geistigen *habitus* als Ziel der Verwandlung. Die Verwandlung vollzieht sich durch Übung (*exercitatio*).[1] Die Parallele ist deswegen besonders überzeugend, weil Senecas Selbsterziehung die gleichen rhetorischen Mittel verwendet wie Quintilians Überredungskunst. In unseren Haupttexten geht Seneca aus von der Veränderung der Gebete und Wünsche und schreitet von hier zur Sinnesänderung fort: Dieselbe Abfolge finden wir bei Augustins „erster Bekehrung“ durch die Lektüre von Ciceros *Hortensius* (Augustinus, *Confessiones* 3, 4, 7). Nachdem dieses Buch ihm die Liebe zur Philosophie eingeflößt hatte, „verwandelte es meine Neigungen, verwandelte meine Gebete, indem es sie auf dich selbst richtete und meine Wünsche und Bedürfnisse veränderte“ (***mutavit*** *affectum meum et ad te ipsum, domine,* ***mutavit*** *preces meas et vota ac desideria mea fecit alia*). Man beachte, daß – entgegen den starren Regeln des lateinischen Prosastils – eine Sache, ein Buch, hier zum aktiven grammatischen Subjekt wird.[2] Die Verwandlung äußert sich in einer neuen Werteskala: Plötzlich verliert für ihn „alle eitle Hoffnung“ (*omnis vana spes*) ihren Wert, er begehrt „die Unsterblichkeit der Weisheit“ (*immortalitatem sapientiae*), und er beginnt sich „mit unglaublicher Inbrunst“ (*aestu cordis incredibili*) zu „erheben“ (*surgere*), um zu Gott zurückzukehren. Der Wortlaut berührt sich, was die Idee der Verwandlung und die Unterscheidung der Werte betrifft, mit unseren Seneca-Briefen; was die Anthropologie angeht, gemahnt er an die Praefatio der *Naturales quaestiones* (hier Seiten 115–119). Hinter Cicero und Seneca steht eine Topik, die auf eine verlorene, für die Öffentlichkeit bestimmte Schrift des Aristoteles, den *Protreptikos*, zurückgeht. Dabei betont Augustinus die verändernde Wirkung des Wortes. Das Wort

---

[1] *Pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione: et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes* (*epist.* 94, 47). Senecas Briefe sind nicht als bloße Lektüre gedacht; sie sollen von dem Leser nachvollzogen werden. Erst dann entfalten sie ihre volle verwandelnde Kraft.

[2] Auch die zweite Konversion Augustins wird durch Lektüre ausgelöst; diesmal handelt es sich um den *Römerbrief* (*Confessiones* 8, 29).

ist nicht Selbstzweck, sondern es vermittelt Inhalte (ebd.): „Jenes Buch bezog ich nicht auf meine Zungenfertigkeit, und es hatte mich nicht von seiner Redeweise, sondern von dem, was es sagte, überzeugt“ (*Non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat*). Ein bewegendes Zeugnis für die verwandelnde Kraft des Wortes – und das bei einem Autor, der, wie Augustinus hervorhebt, Christi Namen nicht kennt. Dank Cicero hat Augustinus begonnen, die Weisheit selbst (*ipsam sapientiam*) zu lieben (ebd. 4, 8); dabei fehlte – wie der Kirchenvater betont – nur noch der Name Christi (der ja die göttliche Weisheit ist).

Das griechische Verb μεταμορφόω („ich gestalte um“) erscheint bei der Verklärung Christi (*Matthäus* 17, 2 und *Markus* 9, 2). Jesus führte Petrus, Jakobus und Johannes allein auf einen hohen Berg „und wurde vor ihnen verklärt, und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne; und seine Kleider wurden weiß wie das Licht“ (καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν, καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς.[1] Dasselbe Verb wird auf die Christen bezogen, die Christi Bild widerspiegeln (*2 Korinther* 3, 18): „Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht, und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Klarheit zu der andern, als vom Herrn, der der Geist ist“ (ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.[2] Kennzeichnend ist eine enge Beziehung zwischen visionären Elementen (Lichtglanz, Herrlichkeit) und rationaler Erkenntnis.[3] Beides schließt sich nicht aus, sondern bedingt sich. Solche rationale Ekstatik findet sich schon bei Philon von Alexandrien (gest. um 40 n. Chr.). Erkennen und Sein konvergieren in der Einheit von Erleuchtet- und Verwandeltwerden. Die Verwandlung des Menschen durch Erleuchtung vollzieht sich in der Verklärung Christi und in der Weitergabe der Botschaft durch ihn als Erleuchtung seiner Jünger. Im Hintergrund stehen das leuchtende Antlitz des Mose nach der Gottesbegegnung (*Exodus*, vgl. *2 Korinther* 3, 7–11; 18) und die Tradition

[1] Bei *Lukas* 9, 29 ist das Verb μετεμορφώθη ersetzt durch ἐγένετο τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον.

[2] *2 Korinther* 3: Den vorübergehenden Lichtglanz auf dem Angesicht Moses löst der bleibenden Lichtglanz Jesu Christi ab, der auch für alle, die ihn anschauen, ewig ist. Erkenntnis ist bei denen, die auf ihn schauen.

[3] Das Folgende nach Berger (1995) 299.

der Himmelsreisen: Der Seher wird auf dem Weg durch die Himmel und vor Gottes Thron verwandelt (diese Tradition ist für Paulus wichtig). Die Mystik der Teilhabe besagt, daß qualitative Veränderung auf dem Weg zu Gottes Thron für den Christen schon zu Lebzeiten möglich ist, weil dieser sich seit dem Aufstrahlen des Lichtes des Evangeliums in einem visionären Geschehen befindet (der Himmel ist für ihn schon offen).[1] Neu ist eine konsequente Einbeziehung Christi als des Mittlers dieser Erkenntnis. Paulus denkt in *1 Korinther* 15 und *2 Korinther* 3 f. an individuelle Bekehrung und kann noch keine Ekklesiologie auf diesem Gebiet anbieten. Es bestehen Verbindungen zu *Markus* 9 und den beiden *Petrusbriefen*, deren zweiter die Verklärung Jesu mit einer Erleuchtungstheologie verknüpft.[2]

Der Begriff der *transfiguratio* ist, wie Theologen beobachten[3] für Missionszwecke besonders geeignet. Die Analogien zur philosophischen Predigt sind ganz offenkundig. Die Einengung auf die Gestalt des Erlösers wird von Berger im Neuen Testament zwar richtig beobachtet, aber sie ist bereits in vorchristlicher Zeit im Epikureismus vollzogen, wie die Prologe des Lukrez zeigen.

Der *Römerbrief* (12, 1 f.) fordert die Römer auf, Gott ihren Körper als lebendiges, heiliges und wohlgefälliges Opfer darzubringen; in Apposition steht dabei „euren vernünftigen Gottesdienst“ (τὴν λογικὴν[4] λατρείαν ὑμῶν). Der Begriff des „vernünftigen Gottesdienstes“ berührt sich mit Vorstellungen der Philosophie. Es geht[5] nicht um generelle Kultkritik, sondern um eine Ausweitung kultischen Denkens, das Opfer des Willens: „Und stellet euch nicht dieser Welt gleich, sondern verändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, auf daß ihr prüfen möget, welches da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille“ Καὶ μη συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον). Die Verwandlung soll

[1] Die Aussagen über die Solidarität zwischen Christus und den Christen als Schicksalsgemeinschaft gehen aus von der Konnaturalität der Herrlichkeit (erst von daher ergreifen diese Aussagen dann auch das Leiden). Vieles ist in der Bekehrungstheologie des hellenistischen Judentums vorbereitet.

[2] Dort ist die Verklärung Jesu das einzige neutestamentliche Heilsereignis von Bedeutung (weil im Unterschied zu *Markus* die Menschensohn-Christologie fehlt).

[3] Beispielsweise Berger (1995) 300.

[4] Vgl. auch *1 Petrus* 2, 2 τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα.

[5] Berger (1995) 68.

sich vollziehen durch Erneuerung des Denkens; die Christen sollen den Willen Gottes – das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene – prüfen. Das Wesen des μετανοεῖν liegt in der Orientierung des Denkens – von der Bosheit weg und zu Gott hin (μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν: *Apostelgeschichte* 26, 20). Der Geist wird nicht automatisch wirksam,[1] daher ruft Paulus zum Wandel nach dem Geist auf (vgl. die Früchte des Geistes: *Galater* 5, 22 f.).

Interessant ist, daß der rein individuelle Aspekt der *transfiguratio*, wie ihn die Theologie in den Paulusbriefen[2] herausarbeitet, bei Seneca am Anfang des sechsten Briefes durchbrochen wird, da der Philosoph an eine echte Gemeinschaft des Lehrens und Lernens denkt und eine solche sogar einer vollkommenen Erkenntnis vorzieht. Dieser Gemeinschaftsbezug wird freilich am Ende des Briefes durch das Hekatonzitat durchkreuzt, das eine Freundschaft des Philosophen mit sich selbst als Fortschritt preist. Der sechste Brief Senecas zeigt also zugleich Nähe und Ferne des Philosophen zum Christentum: Die Botschaft der fortschreitenden Verwandlung ist ein Modell, das Philosophie und Christentum gemeinsam ist, ebenso die enge Verbindung mit Selbstprüfung und Selbsterkenntnis. Senecas Bedürfnis, mit Lucilius in einer Art philosophischer Gemeinschaft zu stehen, ist der Auffassung der Christen von der Notwendigkeit der kirchlichen Gemeinschaft vergleichbar (obwohl gerade das Motiv der Verwandlung in den Paulusbriefen individualistisch durchgeführt wird); mit dem Hekatonzitat am Ende und seiner Bezeichnung als Fortschritt rückt Seneca freilich wieder ein Ideal der Autarkie des antiken Philosophen in den Blick. Wie so oft in seinen Briefen, stehen unterschiedliche Zugänge zum Thema nebeneinander. Es bleibt dem Leser überlassen, die Lesart zu akzeptieren, die seinem Wesen gemäß ist. Im Ganzen hin-

---

[1] Das Gesetz ist pneumatisch, der fleischliche Mensch kann ihm nicht genügen. Nur wenn er das Pneuma hat, ist er von einer Qualität, die Konnaturalität mit dem Gesetz bedeutet. Der Mensch hat freilich dieses Pneuma nicht ein für allemal erhalten (*Römer* 6, 1). Das Pneuma ist eine dynamische Größe, von der man sich führen lassen kann oder auch nicht.

[2] Vielleicht sollte man aber den individualistischen Aspekt der Verklärungstheologie nicht überbetonen. In den Evangelien sind bei der Verklärung Christi Mose, Elia und drei Jünger anwesend; der ekklesiologische Kontext umfaßt also sowohl die sichtbare als auch die unsichtbare Kirche. Wenn der Diognetbrief eine Verwandlung seiner Adressaten in ein „Paradies der Wonne" erwartet, so hat er aus der Botschaft der Verklärung einen folgerichtigen Schluß gezogen, sind doch Mose und Elia bereits Einwohner des Paradieses.

terläßt jedoch der Brief den Eindruck, daß für Seneca die Gemeinschaft des Lernens und Lehrens den Vorrang vor abstrakten philosophischen Dogmen hat. Diese Seite Senecas hat in der Neuzeit stark fortgewirkt. Sie ist ein typisch römischer Zug: *summum vel discendi studium vel docendi*, wie es Cicero (*De re publica* 2, 1, 1) dem alten Cato nachrühmt.

Wichtig sind daher bei Seneca die Vorstellungen des Bildens (*De vita beata* 16, 1 „daß du, soweit dies uns verstattet ist, Gott abbildest" *ut qua fas est, deum effingas*; vgl. Vergil, *Aeneis* 8, 364 f. „und forme dich, würdig des Gottes" *Et te quoque dignum finge deo* (zweimal zitiert bei Seneca: *epist.* 18, 12 und 31, 11), der Pflege, des Wachstums usw. Seneca vertraut auf den Logos,[1] dessen Samen er wachsen lassen kann als *bonus cultor* (*epist.* 73, 16) Die *sapientia* muß im Menschen Wohnung nehmen und ihn durchdringen (*epist.* 71, 31; 6, 1; 94, 48; vgl. 44). Beim Fortgeschrittenen wird *ipsa sapientia* sich selbst die Richtung weisen, wenn sie den *animus* so weit geführt hat, daß er sich nur noch auf das Richtige zu bewegen kann (94, 50). Für den Christen floß natürlich die Gestalt der *sapientia* mit Christus (der ja die Weisheit Gottes ist) zusammen. Für Seneca besteht zwischen *philosophia moralis* und *rationalis* oder *naturalis* eine enge Verbindung: Wie der Prolog der *Quaestiones naturales* zeigt, ist weder die Ethik Selbstzweck noch führt die wissenschaftliche Erkenntnis lediglich zu kognitiven Zielen, sie verwandelt sich durch Einklang mit dem Universum in *virtus*: „Weder gibt es Philosophie ohne Tugend noch Tugend ohne Philosophie" *Nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus* (*epist.* 89, 8). „Es ist ein trefflicher Trost, sich mit dem All fortzubewegen" (*Grande solacium est cum universo rapi*: *De providentia* 5, 8).[2] Christliche Leser erkennen darin eine „religione del logos"[3] die vom Adepten eine „trasformazione totale" verlange. Für ihn beginnt die Aufgabe der *transfiguratio*.

Seneca, *Naturales quaestiones* 1, *praef.* 4: „O was für ein verächtlich Ding ist der Mensch, wenn er sich nicht über das Menschliche erhebt" (*O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit*); ebd. geht es darum, „die Sterblichkeit zu überspringen", . . . „sich zu einem besseren Lebenslos überschreiben zu lassen", *transilire mortalitatem* . . .

---

[1] Scarpat (1987) 51–72.
[2] Seneca, *epist.* 74, 20 *placeat homini quidquid Deo placuit.*
[3] Scarpat (1987) 71 f.

in meliorem transcribi sortem (ebd.); vgl. *epist.* 48, 11: „Denn dies ist's, was mir die Philosophie verspricht, daß sie mich einem Gott gleich macht; dazu bin ich eingeladen, dazu bin ich hergekommen." *Hoc enim est quod mihi philosophia promittit, ut parem deo faciat, ad hoc invitatus sum, ad hoc veni.* Diese Gedanken hat in der Renaissance Pico della Mirandola[1] aufgenommen. Für ihn besteht die besondere Stellung des Menschen in der Welt darin, daß er selbst seinen Platz wählen kann: Er kann zum Tier absteigen oder zum Seraph aufsteigen. Die christliche Mystik formuliert noch kühner: Mensch, was du willst, in das wirst du verwandelt werden./Gott wirst du, liebst du Gott, und Erde, liebst du Erden" (Angelus Silesius, 1624–1677).

Die *transfiguratio* vollzieht sich bei Seneca mit den Mitteln des Logos: durch vernünftige Reflexion und durch Selbstbeeinflussung vermittels des Wortes. Dafür verwendet er im einzelnen Bilder aus dem biologischen und medizinischen Bereich wie „Ernährung", „Pflege".[2] Wichtig ist natürlich auch der Begriff der Übung (*exercitatio*).

DRITTER HAUPTTEIL: GEIST UND FORM

Rhetorische Denkformen der Exerzitien

Die Übungen Senecas weisen, wie Paul Rabbow[3] nachgewiesen hat, Strukturmerkmale auf, die denjenigen der Exerzitien z.B. des Ignatius von Loyola verwandt sind. Der dem heutigen Leser naheliegende Verdacht der „Gehirnwäsche" wird dem emanzipatorischen Charakter der Exerzitien Senecas nicht gerecht. Ist es doch sein Ziel, den zunächst in einer Idealgestalt verkörperten „inneren Lehrer" graduell durch die „Weisheit selbst" zu ersetzen und den Schüler seine göttliche Herkunft erfahren und dann aus freiem Willen in tätiger Nachahmung Gottes seine menschliche Bestimmung erfüllen zu las-

---

[1] Verf. (2. Auflage 1998) 722–747.

[2] Realisation der Verwandlung durch „Pflege": *Miraris hominem ad deos ire? Deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit: nulla sine deo mens bona est. Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria îs, ex quibus orta sunt, surgunt: si malus, non aliter quam humus sterilis ac palustris necat ac deinde creat purgamenta pro frugibus* (*epist.* 73, 16). Für Senecas Anthropologie wichtig ist die Vorstellung des *bonus cultor.*

[3] Rabbow (1954).

sen. Karl Rahner[1] beschreibt das Ziel der Exerzitien ganz ähnlich. Die Exerzitien wollen „den Menschen eine radikale Unmittelbarkeit zu Gott erfahren lassen" und ihn dann „zur konkreten Aufgabe und Tat in dieser Welt zurück" führen – im Mitvollzug des schöpferischen und erlösenden Abstiegs der Liebe Gottes zur Welt. Jene Exerzitien sind in einer durch Humanismus und Reformation geprägten Epoche entstanden, in der die Erlernung der Rhetorik zum täglichen Brot der Schüler gehörte. Rhetorische Denkformen werden hier zur verbalen Selbstbeeinflussung verwendet. Die Rhetorik wird dabei aus einem Mittel, andere zu beeinflussen, zu einem Mittel des Dialogs mit sich selbst und der Selbsterziehung.

Die innere Nähe zu Seneca liegt einmal in der Verinnerlichung der Rhetorik aus einem Mittel der Fremdbeeinflussung zu einem Mittel der Selbsterziehung, zum anderen in dem radikalen Willen zur Verwandlung seiner selbst und der Welt. Die dabei verwendeten Bilder sind verwandt: „Leben ist Kriegsdienst" (*vivere est militare*) lesen wir bei Seneca, und über die Bedeutung der *militia Christi* – einer seit Paulus und Tertullian im Christentum weit verbreiteten Metaphorik – für Ignatius brauchen wir kein Wort zu verlieren.

Über das rein Formale hinaus besteht eine Nähe zu Senecas Glauben an die emanzipatorische und verwandelnde Kraft des Wortes und zu seinem hinter die Sophistik zurückgreifenden Grundanliegen, der Koordination von Wort und Tat, Erkennen und Handeln, Wissen und Willen.

Literarische Techniken

Martyrien

Bekannt ist die Einwirkung von Senecas Beschreibungen von Martyrien auf den christlichen Dichter Prudentius, wobei das Martyrium des Hippolyt dem von Seneca in einer Tragödie beschriebenen Untergang des gleichnamigen mythischen Helden nachgebildet ist.[2] Vielleicht hat sich Prudentius auch daran erinnert, daß im letzten Buch von Ovids *Metamorphosen* der von Aesculap auferweckte und

---

[1] Rahner (1966) 9–10.

[2] Seneca, *Phaedra* (1000 ff.); Prudentius, *Peristephanon*. 11, 39 ff.; 111 ff. Dazu Deproost (1999) 161–180; Evenepoel (1996) 5–35; Henke (1985) 135–150; Palmer (1989).

zum Gott erhobene Hippolytus ein Kronzeuge für die Unsterblichkeit der Seele ist.

Weniger bekannt ist eine feine Beobachtung von P. Courcelle:[1] Seneca, *De constantia sapientis* 12, 1 „Man könnte sagen, es bestehe keinerlei Unterschied zwischen jenen (Erwachsenen) und Knaben, weil die Habgier dieser sich auf Würfel, Nüsse und Kleingeld richtet, die Habgier jener auf Gold, Silber und Städte; weil Knaben in ihrem eigenen Kreise Ämter innehaben und die Toga praetexta und die Rutenbündel nachahmen, die Erwachsenen aber auf dem Marsfeld und in der Curie dasselbe Spiel im Ernst treiben. Also ist bei Knaben und Fortgeschritteneren der Irrtum der gleiche, doch richtet er sich auf Anderes und Bedeutenderes" (*Non ideo quicquam inter illos puerosque interesse quis dixerit, quod illis talorum nucumve et aeris minuti avaritia est, his auri argentique et urbium, quod illi inter ipsos magistratus gerunt et praetextam fascesque imitantur, hi eadem in Campo Foroque et in Curia serio ludunt . . . Ergo par pueris longiusque progressis, sed in alia maioraque error est*). – Augustinus, *Confessiones*. 1, 19, 30, 23 „Ist das die sogenannte kindliche Unschuld? . . . Gehen doch eben diese Verhaltensweisen, die – von Erziehern und Lehrern, von Nüssen, kleinen Bällen und Sperlingen, hin zu Präfekten und Königen, Gold, Landgütern, Sklaven – durchaus in die jeweils höheren Altersstufen mit über, so wie die Ruten durch schwerere Strafen abgelöst werden" (*Istane haec innocentia puerilis? . . . Nam haec ipsa sunt, quae a paedagogis et magistris, a nucibus et pilulis et passeribus, ad praefectos et reges, aurum, praedia, mancipia, haec ipsa omnino succedentibus maioribus aetatibus transeunt, sicuti ferulis maiora supplicia succedunt*).[2]

Der Vergleich der (damals normalen) Schläge mit Folterinstrumenten für Märtyrer (*Confessiones* 1, 9, 15; 1, 14, 23; 1, 19, 30) ist eine *amplificatio* im Stil der Diatribe. Aber im Unterschied zu Seneca, der aus dem Vergleich den Schluß zieht, daß die Tätigkeiten der Erwachsenen keine größere Bedeutung als Kinderspiele haben, will Augustinus zeigen, daß das Leben, sogar das der Kinder, eine Reihe von Qualen ist und daß die Kinderspiele genauso sündig sind wie die Geschäfte der Erwachsenen. Die Tendenz bei der Behandlung gleicher Motive ist also geradezu entgegengesetzt.

---

[1] Courcelle (1950) 50.

[2] Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* 21, 14: Kinder werden durch Strafen zum Lernen gezwungen.

Predigtstil

Senecas Stil des starken Appells an den Adressaten bzw. Zuhörer hat in der christlichen Predigt (antiker Hauptzeuge ist für uns hier Augustinus) und des erbaulichen Briefes (Hauptzeuge ist Hieronymus) reichen Niederschlag gefunden. Der Pointenstil nach Art Senecas mischt sich hier mit der paulinischen Freude am Paradox und dem hinter beiden stehenden Diatribenstil.[1]

Überwindung des Periodenstils: Emanzipation der neueren Sprachen

In der Neuzeit leitet die Seneca-Renaissance die Überwindung des ciceronischen Periodenstils auch für die neueren Sprachen ein. Die 1572 in Rom gehaltene Rede von Muretus spielt Aristoteles' *Rhetorik* gegen eine äußerliche Cicero-Nachahmung aus.[2] In einer Rede über Senecas *De providentia* (1575) deutet Muret an, „daß dieser an Fülle der Kenntnisse und an Eleganz der Schreibart alle seine Lästerer bei weitem übertraf" (*Eum et doctrinae copia et scribendi elegantia longe multumque omnibus obtrectatoribus suis praestitisse*).[3] Murets Seneca-Edition hat der Jesuit Franciscus Bencius postum veröffentlicht. Lipsius führt die anticiceronianische Stilbewegung zu ihrem Höhepunkt. Auch Henri Estienne verteidigt Seneca gegen Quintilians Kritik (und gegen Gellius).[4]

Ins Spanische übersetzt *Luis Carrillo y Sotomayor* (1582/3–1610), Poetiker und Dichter, die Schrift *De brevitate vitae* und ahmt dabei erstmals Senecas Stil nach. Quevedo steht unter dem stilistischen Einfluß Senecas (er verfaßt fiktive Briefe an Lucilius).[5]

Baltasar Gracián, S.J., der als Nachahmer von Tacitus und Seneca gilt, beruft sich merkwürdigerweise für die „arcanidad del estilo" auf Seneca:[6] Dies ist eine überraschende Metamorphose in der Beurteilung Senecas, dessen Stil doch gerade nach unmittelbarer Wirkung strebte.[7]

---

[1] Berger (1984), bes. 1124–1132.

[2] M. Antonii Mureti i.c. et civis R. orationes XXIII . . . Venetiis, apud Hieronymum Polum 1583 (in Heidelberg vorhanden) 155–163.

[3] Dazu Blüher (1969) 311.

[4] H. Stephanus, *Ad Senecae lectionem Proodopoeia* (Paris 1586).

[5] Zum stilistischen Einfluß Senecas in Spanien: Blüher (1969) 314–319.

[6] Vorwort zum *Discreto, Obras completas*, p. 77 a.

[7] *„Digo, pues, que no se escribe para todos, y por eso es de modo que la arcanidad del estilo aumente veneración a la sublimidad de la materia, haciendo más veneradas las cosas el misterioso modo del decirlas. Que no echaron a perder Aristóteles ni Séneca las dos lenguas, griega y*

Gracián weiß zu schätzen, daß Seneca Philosophie und rhetorischen Stil verbindet; er mißachtet die stoischen Lehren Senecas nicht, aber dessen Menschenkenntnis ist ihm wichtiger.[1] „Wenn man Gracián liest, wird einem klar, wie spanisch Seneca ist."[2] Als Theoretiker des Stils ist Gracián nicht originell, aber in seiner völligen, quasi natürlichen Assimilation dieses Stils ist er schöpferisch.[3] In seiner Schrift *Agudeza y Arte de ingenio* (1648) lobt er Seneca wegen seiner Wahl der Briefform, die der spanischen Freiheitsliebe und dem Ernst, der sich keinem vorgefaßten Plan unterwerfen könne, entspreche:[4] *Escribió Epístolas, que es el más libre modo y más licencioso para decir cuanto hay, sin atarse, ni obligarse; entra y sale, como y cuando quiere, que aunque no es de tanto artificio, es de más gusto.*[5] Treffend sagt Bacon in der Vorrede zur 2. Auflage seiner *Essayes* „The word (essay) is late, but the thing is

latina, con su escribir recóndito. Afectáronle, por no vugarizar entrambas filosofías, la natural aquél y la moral éste . . ."

[1] Aphorismus 100 aus dem *Oráculo manual*: *Varón desengañado: christiano sabio, cortesano filósofo. Mas no parecerlo, menos afectarlo. Está desacreditado el filosofar, aunque es exercicio mayor de los sabios. Vive desautorizada la ciencia de los cuerdos. Introduxola Séneca en Roma; conservóse algún tiempo cortesana; ya es tenida por impertinencia. Pero siempre el desengaño fué pasto de la prudencia, delicias de la entereza.* Im *Arte de ingenio* (1642) sagt Gracián (*Obras*, p. 1202 a): *El prodigioso Séneca hizo culta la estoiquez y cortesana la filosofía.* Im *Oráculo manual* und im *Discreto* erreicht Garciáns Seneca-Rezeption einen Höhepunkt. Selbstreflexion und Selbsterkenntnis (*Or. man.* 89 und 69) sind Grundlage der Autonomie. Im Unterschied zur Stoa fordert: Gracián die Autonomie der Person überwiegend aus *lebenstaktischen*, nicht aus rein ethischen Gründen. Dem Autarkie-Gedanken gibt Gracián eine lebenstaktische Wendung: *Or. man.* 137: *Bástese a sí mismo el sabio. El* (nämlich Diogenes) *se era todas sus cosas, y llevándose a sí lo llevaba todo. Si un amigo universal basta (a) hazer Roma y todo lo restante del universo, séase uno esse amigo de sí proprio y podrá vivirse a solas.* Dazu Blüher (1969) 404: Gracián hebe hier nicht die *virtus* und die wahren Güter, nur die Unabhängigkeit hervor.

[2] Bell (1921) 54.

[3] Gracián ist vom Tacitismus beeinflußt, er kennt eine politische und eine stoische Seneca-Rezeption. Im *Discreto* erscheint Seneca an erster Stelle unter den Moralphilosophen. Graciáns aphoristische Weltklugheit steht im Gegensatz zur Scholastik. Er benutzt die stoische Ethik nur, soweit sie sich der tacitistischen Haltung des Politikers anpaßt.

[4] *„En España siempre hubo libertad de ingenio, o por gravedad, o por nativa cólera de la nación, que no por falta de inventiva. Sus dos primeros ingenios, Seneca en lo juicioso y Marcial en lo agudo, fundaron esta opinión, acreditaron este gusto. Prudente aquél, nunca pudo sujetarse a los rigores de un discurso, a la afectación de una traza; y si los émulos apodaron 'arena sin cal' (menos mal dijeran granos de oro sin liga) el raudal de su doctrina, los apasionados lo aclamaron por gravedad española, opuesta en todo a los juguetes de la invención griega."*

[5] *Criticón*, p. 458 b.

ancient; for Seneca's Epistles to Lucilius . . . are Essaies, that is dispersed Meditacions."[1]

Dialog- und Briefform

Lebensnahe Sprache

Seneca schreibt an Lucilius (*epist.* 13, 2): *Non loquor tecum Stoica lingua, sed hac submissiore.* Der Autor bemüht sich um eine Philosophie mit menschlichem Antlitz. Der Brief ist keine zufällig gewählte Form. Sie steht dem Dialog nahe; nach antiker Brieftheorie ist der Brief ein Gespräch zwischen Abwesenden. Römische Autoren wie Seneca haben besser als so mancher Vertreter der griechischen Schulphilosophie verstanden, warum Platon keine Abhandlungen, sondern Dialoge schrieb.

Bedeutung der Gestaltung als Brieffolge

Die Gestaltung der *Epistulae morales* als Reihe von Briefen erlaubt es Seneca, auf langsame Veränderungen im Laufe längerer Zeiträume zu achten. Die Brieffolge ist auch in dieser Beziehung eine Form, die in ihrem Rhythmus die Wandlungen im menschlichen Leben abbildet. Wie der zweite Brief und viele andere zeigen, rechnet Seneca mit innerlich aktiven Lesern, die das Aufgenommene mit Bedacht verarbeiten („verdauen"). Das ernsthafte Lesen soll im Adressaten eine Veränderung, ja Verwandlung bewirken. Dieses Verständnis der Epistel ist nicht auf das Heidentum beschränkt, wie sogleich deutlich werden soll.

Folgerungen für das Verständnis der „Gattung": rezeptionsorientierte Hermeneutik

Betrachten wir ein weniger bekanntes Beispiel aus der christlichen Tradition. Von der Umgestaltung des Rohmaterials zu einem Bildwerk bei der Herstellung heidnischer Götterfiguren spricht der altchristliche *Diognetbrief* 2, 3 (μεταμεμορφωμένον). Das Thema „Wandlung" durchzieht die ganze Epistel. Der Autor fordert am Anfang des Briefes den Adressaten auf, sich von allen Sorgen, störenden Gedanken und Gewohnheiten frei zu machen und gewissermaßen ein neuer Mensch

[1] Zit. nach H. Friedrich (1949, Ndr. 1993) 425.

zu werden, da er auch eine neue Rede hören werde; vgl. Seneca, *epist.* 16, 2: „Prüfe dich, erforsche dich auf allerlei Art und beobachte dich. Sieh vor allem darauf, ob du in der Philosophie oder im wirklichen Leben Fortschritte gemacht hast" (*Excute te et varie scrutare et observa: illud ante omnia vide, utrum in philosophia an in ipsa vita profeceris*). Er hofft, der Zuhörer werde durch die Rede gebessert (βελτίω γενέσθαι 1). Am Ende des Briefes rechnet der Autor mit einer Verwandlung seines Lesers (10):

> Wenn du es erkannt hast, welche Freude, glaubst du, wird dich dann erfüllen und wie wirst du den lieben, der dich zuerst so geliebt hat. Wenn du ihn aber liebgewonnen hast, so wirst du ein Nachahmer seiner Güte sein. Und wundere dich nicht, ob ein Mensch ein Nachahmer Gottes werden kann: Er kann es, da Gott es will. Denn weder das Herrschen über die Nächsten noch der Wille, mehr zu haben als die Schwächeren, noch Reichsein und Ärmeren Gewalt antun ist Glück – und in diesen Dingen kann niemand Gott nachahmen, sondern sie liegen außerhalb seiner Majestät. Vielmehr ist, wer immer die Last seines Nächsten auf sich nimmt, wer auf dem Gebiet, auf dem er überlegen ist, dem Anderen, der erniedrigt wird, Gutes tun will, wer, was er von Gott empfangen hat, den Bedürftigen verschafft und so für die Empfänger zum Gott wird, der ist ein Nachahmer Gottes. Dann wirst du auf Erden durchschauen dürfen, wie Gott im Himmel die Welt wie einen Staat verwaltet, dann wirst du anfangen, die Geheimnisse Gottes auszusprechen, dann wirst du diejenigen, die dafür Strafe erdulden, daß sie Gott nicht verleugnen wollten, lieben und bewundern, dann wirst du den Trug der Welt und des Irrtums verurteilen, wenn du wahrhaft im Himmel zu leben gelernt hast, wenn du den hier so genannten Tod verachtest, wenn du den wirklichen Tod fürchtest, der für die aufbehalten wird, die zum ewigen Feuer verurteilt werden, welches die ihm Übergebenen bis ans Ende züchtigen wird; dann wirst du diejenigen, die um der Gerechtigkeit willen das Feuer erdulden, bewundern, wirst sie selig preisen, wenn du jenes Feuer kennengelernt hast."
> 12: „Wenn ihr dies mit Eifer gelesen und gehört habt, werdet ihr wissen, was Gott denen, die recht lieben, gibt: Zum Paradies der Wonne geworden, habt ihr ein kräftig sprießendes Holz, das alle Arten von Frucht bringt, in euch aufgehen lassen, geschmückt mit vielfältigen Früchten. Denn an diesem Ort ist das Holz der Erkenntnis und das Holz des Lebens gepflanzt. Aber nicht das Holz der Erkenntnis bringt Verderben, sondern der Ungehorsam bringt Verderben. Denn das Schriftwort ist nicht bedeutungslos, wonach Gott im Anfang ein Holz der Erkenntnis und ein Holz des Lebens mitten im Paradiese pflanzte, indem er uns durch die Erkenntnis das Leben zeigte. Die ersten Menschen haben dieses nicht in reiner Weise gebraucht und stehen daher durch den Trug der Schlange nackt da. Denn es gibt kein Leben ohne Erkenntnis und auch keine sichere Erkenntnis ohne wahres Leben.

> Deswegen sind beide nebeneinander gepflanzt. Da der Apostel diese Möglichkeit durchschaut hat, tadelt er die Erkenntnis, die ohne die Wahrheit der Unterweisung zum Leben ausgeübt wird, und sagt: „Erkenntnis bläst auf, Liebe erbaut." Wer nämlich meint, ohne wahre Erkenntnis, die mit dem Leben bezeugt wird, etwas zu wissen, der hat nichts erkannt [Grundgedanke von Seneca, *epist.* 108, bes. 108, 38 *faciant, quae dixerint*]; er wird von der Schlange getäuscht, weil er das Leben nicht lieb gewonnen hat. Wer aber mit Furcht zur Erkenntnis gelangt ist und nach dem Leben strebt, pflanzt auf Hoffnung, in Erwartung der Frucht. Das Herz sei dir Erkenntnis, das Leben aber das wahre Wort, das gegeben wird [Hier wird die Kluft zwischen Erkennen und Tun aufgehoben!]. Indem du dessen Holz trägst, empfängst du auch seine Frucht und wirst immer genießen, was du dir von Gott wünschst, was die Schlange nicht berührt und woran sich kein Irrtum heftet; auch Eva wird nicht verdorben, sondern erscheint dem Glauben als Jungfrau; und die Rettung wird offenbar, und die Apostel werden zum Verständnis geführt, und das Pascha des Herrn tritt hervor, und die Zeiten werden zusammengeführt, und die Klüfte zwischen den Welten schließen sich, und die Heiligen zu belehren freut sich das Wort, durch welches der Vater verherrlicht wird. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen.

Für Seneca ist die Epistelfolge mit den mehrfach ineinander verschlungenen Themen und ihrem bunten Wechsel eine adäquate Literaturform, um den tagtäglichen Lernprozeß nicht nur abzubilden, sondern zu begleiten und zu leiten. Dahinter steht nicht nur der Gedanke einer allmählichen Metamorphose des Adressaten – ausgehend vom *animus*, aber den ganzen Menschen mitumfassend, sondern auch ein Literaturverständnis, das noch von der Praxis des lauten Vorlesens mitbestimmt ist. Der Text ist nicht nur Geschriebenes, er ist ein Prozeß, in den der Leser mit hineingenommen wird, mit dem er ein Stück Weges geht, wobei er möglicherweise eine innere Veränderung erfährt. Moderne Theologie weiß von der Nichtreduzierbarkeit ihrer Texte auf abstrakte Inhalte oder Botschaften; sie hat gelernt, sich dem Prozeßcharakter ihrer Texte zu stellen und eine entsprechende Hermeneutik zu entwickeln. Die Platon-Philologie weiß um die Unabdingbarkeit der Dialogform. Gleiches gilt von der Briefform bei Seneca.

Schluß

Verlagerung des Interesses von der Theorie auf die Praxis

Senecas Monotheismus ist philosophisch, d.h. abstrakt, unpersönlich (der Gott der antiken Philosophie ist frei von Zorn), der christliche Gott ist persönlich. Doch bringt Seneca im Zusammenhang mit der Vorstellung des Weisen die römischen Gefühle der *religio* und *pietas* ins Spiel. Und der Gedanke des Einwohnens Gottes im Menschen sowie der Nachfolge (*imitatio*) des philosophischen Lehrmeisters, der Stoikern und Epikureern gemeinsam ist, läßt sich mühelos auf die Nachfolge Christi übertragen (wie man z.B. bei Arnobius sieht). Wichtig ist, daß in *De providentia* das ontologische Problem auf die existentielle Ebene verlagert wird. Die Antwort auf die Frage nach der Rechtfertigung Gottes wird nicht in monistischen oder dualistischen Spekulationen, sondern in der Existenz des Philosophen gesucht. Auch in der Anthropologie bestehen neben verwandten Ansätzen prinzipielle Unterschiede: Der Stoiker sucht sein Lebensideal mit Hilfe der *ratio* aus eigener Kraft hier auf Erden zu verwirklichen (Seneca ist agnostisch bezüglich eines Lebens nach dem Tode). Der Christ sieht die Krönung seines Lebens im ewigen Leben durch Gottes Gnade. Pascal sah in der Stoa die Prinzipien eines teuflischen Hochmuts; doch ist es übertrieben, wenn Schrijvers (1989) 344 erklärt, die Stoiker hätten eine höhere Auffassung von der *dignitas humana* als die Christen. Im Gegenteil ist der Begriff der Menschenwürde durch das Christentum in doppelter Weise geprägt. Jeder Mensch, nicht nur einige Philosophen, hat eine doppelte Würde: einmal auf Grund seiner Herkunft als Geschöpf Gottes, zum anderen, weil er durch Christus der Erlösung teilhaftig geworden ist. In der praktischen Ethik bestehen Übereinstimmungen – etwa hinsichtlich des Nachdrucks auf dem inneren Leben und einer asketischen Lebensweise –, aber auch Unterschiede: Man denke an die Lehren vom Selbstmord und der Apathie.

Die Antwort auf viele Probleme ist nicht in theoretischer Diskussion, sondern in der eigenen Existenz zu suchen und zu finden. Die von Traina (1999) 43 in *De providentia* gesehene Übertragung aus dem Ontologischen ins Existentielle ist eine Formel, die viel von Senecas Eigenart verrät.

Ein Seneca wie den Christen gemeinsames Thema ist das seit dem Alten Testament in der Bibel vielbehandelte Problem „Weisheit". Die biblische Vorstellung der Weisheit hat intellektuelle Konnotationen.

Die Erkenntnis soll zunächst die richtige Einschätzung der eigenen Person betreffen. Es geht nicht um Selbstdarstellung, Selbstidealisierung, sondern um Selbstwahrnehmung, die nüchterne Bestandsaufnahme der eigenen Person in all ihrer Schwäche und Unvollkommenheit. Für die daraus folgende *conversio* gilt folgende Voraussetzung: „Furcht" bzw. „Ehrfurcht" vor Gott gilt als der Anfang der Weisheit. Wir sahen, daß Seneca in diesem Punkt – entgegen der Nüchternheit seiner Schule – den *horror sacer* ins Spiel bringt. Ferner, daß er Selbsterkenntnis als Voraussetzung für reife Freundschaft fordert. Das Bild des Unterwegsseins, wir fanden es im 6. Brief, setzt „Liebe zur Weisheit" voraus; der Christ findet die Weisheit Gottes in Jesus Christus verkörpert, der Stoiker in der Gestalt des von ihm verehrten und geliebten Lehrers. Die Nachfolge vollzieht sich im Sinne eines Verzichts auf äußere Güter – dafür sammelt der Stoiker innere Werte, die ihm „allein eigen" sind, der Christ aber „Schätze im Himmel" (die sich in der Werktätigkeit äußern). Die Benennung ist verschieden, die Symbolik des Lichtes und der Aufhellung ist verwandt. Der Weg des Lehrmeisters und die Nachfolge des philosophischen Adepten ist von der Polarität *tenebrae – lux* geprägt. Gleiches gilt von der Nachfolge Christi. Ein neues Ergebnis war dabei die besondere Rolle, die dem Gedanken der Metamorphose zukommt.

Ein radikaler Wille zum Guten

In seiner *Geschichte Roms* III 345 f. (2. Aufl.) sagt Hermann Peter: „Seneca erhebt sich über alles, was sonst die Ethik des Altertums hervorgebracht hat." – „Er berührt sich in den Ausdrücken nicht selten in auffallender Weise mit dem Christentum." Der Theologe Johann Arndt (1555–1621), Verfasser der Bücher *Vom wahren Christentum*, schreibt an Johann Gerhard: „Unter allen Philosophen kenne ich keinen, der aus dem Geist heraus schriebe (der da weht, wo er will), außer dem einen Seneca" (*Inter omnes philosophos neminem scio qui ex spiritu scripserit – qui ubi vult spirat – praeter unum Senecam*).[1] Wie kommt dieser Eindruck zustande? Welcher Impuls liegt Senecas auffallend kritischen Äußerungen zum Staatskult, zu den Gladiatorenspielen, zum Sklavenproblem und zu den Aufgaben des Fürsten (Mäßigung

[1] Zit. nach J. J. Herzogs *Realencyclopädie für reformierte Theologie und Kirche* 1 (1854), 597.

und Milde)[1] zugrunde? Es ist Senecas radikaler Wille zum Guten und zur Veränderung des Menschen durch das Wort.[2]

Erasmus beobachtet ausgezeichnet die Glut (*tantoque ardore*), mit der er seine Leser entflammt, das sittlich Gute zu lieben (*inflammat ad amorem honesti*).[3] Dies ist ein Zug, der unabhängig von philosophischen Dogmen Beachtung verdient und auch auf Christen immer wieder seinen Eindruck nicht verfehlt hat. Des weiteren betont Erasmus die Übereinstimmung von Wort und Tat. Damit greift er ein Grundproblem allen Philosophierens auf und geht zurück hinter die Sophistik, jene Epoche, in der das Auseinanderfallen von Wissen und Handeln zum Problem wurde. Ähnlich wie Cicero in seinen monumentalen rhetorischen Schriften versuchte, die getrennten Schwestern Philosophie und Rhetorik wieder zusammenzuführen, verfolgt Seneca das genuin sokratische Anliegen, Wort und Tat wieder zur Einheit werden zu lassen.[4] Erasmus sieht, daß hier ein Kernpunkt von Senecas erzie-

---

[1] Der (damals noch katholische) Calvin ediert und kommentiert Senecas zeitloses Plädoyer für Milde in der Politik (*De clementia*), vielleicht in der Absicht, König Franz I. gegen die Hugenotten milde zu stimmen. Leider wird Calvin selbst später bei der Hinrichtung des Arztes Servetus diese Lektion seiner frühen Jahre vergessen und eine Tradition der Grausamkeit fortsetzen, die schon die Gesetzgebung der frühen christlichen Kaiser auszeichnet (dazu Liebs [1985]). Firmicus Maternus ruft in seiner Schrift *De errore profanarum religionum* zur gewaltsamen Auslöschung des Heidentums auf.

[2] Ein Gegenstück dazu bildet der nicht weniger radikale Wille zum Bösen vieler Helden in Senecas Tragödien.

[3] Erasmus fühlt sich als junger Mensch mehr zu Seneca als zu Cicero hingezogen (Vorwort zu den *Tusculanae quaestiones* 1523), ist aber nicht blind für die Unterschiede zwischen Senecas Lehren und dem Christentum. Er erklärt die Seneca-Rezeption bei den frühen Christen unter anderem durch den (gefälschten) Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus, an erster Stelle aber *partim ob praeceptorum sanctitatem* (allgemeines Vorwort zu der zweiten Seneca-Edition von 1529 [epist. 2091, ed. Allen]). In der Praefatio der ersten Seneca-Ausgabe (1515) erklärt er Hieronymus' Vorliebe für Seneca nicht aus dem Mißverständnis auf Grund des gefälschten Briefwechsels (er habe vielmehr diese Fälschung akzeptiert, um den Autor zu empfehlen), *quod hunc unum dignum iudicarit qui non Christianus a Christianis legeretur. Nihil enim huius praeceptis sanctius; tantoque ardore hortatur ad honesta; ut prorsus appareat illum hoc egisse quod praecepit. Solus hic animum avocat ad res coelestes, erigit ad rerum vulgarium contemptum, inserit odium turpitudinis, inflammat ad amorem honesti; denique meliorem dimittit, quisquis hunc hoc animo sumpserit in manus, ut melior esse cupiat. nec enim me magnopere commovent veteres quorundam calumniae . . .*

[4] Vgl. *epist.* 75, 4: *Haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquamur sentiamus, concordet sermo cum vita. Ille promissum suum implevit qui et cum videas illum et cum audias idem est. Videbimus qualis sit, quantus sit: unus est.* Ferner *epist.* 114, 1 *Talis hominibus oratio fuit qualis vita.* Dazu Schönegg (1999) 239: „Senecas Stil bildet Senecas

herischer Tätigkeit liegt. Daher seine apodiktische Feststellung, „es sei völlig klar, daß er das ernsthaft betrieb, was er lehrte“ (*ut prorsus appareat illum hoc egisse quod praecepit*).

Auf den genauen Sinn dieses folgenschweren Satzes werden wir noch zurückkommen. So problematisch dieser Schluß des Interpreten sein mag; steht doch die Fragestellung des Erasmus der Intention Senecas näher als die literaturwissenschaftliche Relativierung der Übereinstimmung von Wort und Tat durch die Reduktion auf einen selbstgenügsamen metapoetischen Diskurs ohne Rücksicht auf das reale Leben. Wie Seneca so muß auch sein Leser sich der Spannung zwischen perfekter Zielvorstellung und ihrer notgedrungen unvollkommenen Realisation stellen. Die Auflösung der Widersprüche durch Rückzug auf einen rein innerliterarischen Diskurs beseitigt zwar vielleicht die Anstöße, nimmt aber dem Text seine verändernde Kraft und damit das Leben. Sie ist ein Versuch, die jeder Lektüre und jeder Interpretation inhärenten Antinomien von der existentiellen auf eine theoretische Ebene zu verlagern, also eine Parallelerscheinung zu der Verwandlung der *philosophia* in *philologia*, die Seneca in *epist.* 108, 23 anprangert. In der Nachfolge Senecas, der so oft über die Finessen der Schulphilosophie spottet, fordert Gracián, man solle „nicht spitzfindig sein, sondern klug“ (*Oráculo manual* 209). Da Seneca bei Bedarf seine durchaus achtbare Kenntnis der Logik und Dialektik zeigen kann, kann es ihm ja gar nicht darum gehen, den Scharfsinn zu verdammen, sondern dessen Mißbrauch zu vermeiden, der von der Bewältigung der existentiellen Probleme ablenkt. Der Scharfsinn soll vielmehr bei der Selbstwahrnehmung und Selbstkritik eingesetzt werden. Seneca wie Gracián gebrauchen den demaskierenden „Blick in das Innere“, zur Unterscheidung zwischen Schein und Sein.[1] Daher ist es weder notwendig noch nützlich, Seneca für einen vollkommenen Weisen zu erklären, vielmehr macht gerade die Tatsache, daß er seine eigene Unvollkommenheit durchblicken läßt, ihn als Lehrer glaubwürdiger, als wenn er mit einem für ihn unerfüllbaren Vollkommenheitsanspruch aufgetreten wäre. Liest man Erasmus genau – und sein Text verdient es –, so erkennt man, daß sein Wortlaut auch dieses Verständnis zuläßt: *id agere* heißt nicht nur „das tun“, es kann

Sein ab, während er sein Sollen formuliert.“ Insofern sei dieser Stil „im Widerspruch wahrhaftig“ (ebd. 237, mit Lit.). Das Buch von Melanie Möller (2003) war mir noch nicht zugänglich.

[1] Vgl. in *epist.* 41, 6 die mit Gold geschmückten Tiere.

ebensogut heißen „etwas energisch betreiben“, und diese Übersetzung paßt vorzüglich zu Senecas ständigem Unterwegssein. Bis heute hört er nicht auf, ein christliches Europa und eine von diesem nicht immer zum Guten veränderte Welt daran zu erinnern, daß eine Übereinstimmung von Gedanken, Worten und Taten Hauptziel einer philosophischen Existenz zu sein hat: *Pars magna bonitatis est velle fieri bonum* (Seneca, *epist.* 34, 3).

GEISTIGE BEFREIUNG: MONTAIGNE UND SENECA

Magnus ille remissius loquitur et securius.
Seneca, *epist.* 115, 2

EXZERPIERENDES LESEN

Am 28. Februar 1571 – im Alter von achtunddreißig Jahren – zieht sich Michel de Montaigne[1] von jeder öffentlichen Tätigkeit zurück, um sich den Musen zu widmen. Er liest antike und neuere Dichter,[2] Biographen und Geschichtsschreiber.[3] Besonders Amyots Plutarchübersetzung (erschienen 1572) begeistert ihn und regt ihn an, eigene Beobachtungen zu sammeln. Von den Moralphilosophen fesseln ihn Cicero, Xenophon, vor allem aber Seneca.

Montaignes berühmte *Essais*[4] entstehen zum Teil aus Lesefrüchten. Mit 45 Jahren wird er durch ein Steinleiden noch mehr auf sich selbst zurückgeworfen. Er erklärt sein Werk für sein Selbstbildnis, sagt sogar: *Mon livre c'est moi.* Nach dem Erscheinen der ersten beiden Bücher (1580) begibt sich Montaigne auf Reisen. Die neuen Eindrücke werden in der nächsten Ausgabe (1588) nach dem Prinzip verarbeitet, jeder Mensch trage die ganze Form der menschlichen Grundbefindlichkeit in sich (*Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition*). In seinen letzten Jahren studiert Montaigne umfangreiche

---

[1] Verändert nach: Verf. (1988); vgl. auch H. Friedrich (1949) passim, bes. 221; 260; Traina (1987) 65 und 201 (mit Lit.).

[2] Von den Dichtern bevorzugt er Vergil, Lukrez, Catull und Horaz. Die *Georgica* sind für ihn – wie später für Dryden – das vollkommenste Werk der Poesie. In der *Aeneis* schätzt er das fünfte Buch am höchsten. Lucan besticht ihn durch charaktervolle Haltung und sicheres Urteil. Terenz schenkt ihm jedesmal neue Einblicke in Gemütsbewegungen und menschliches Verhalten. Auch Martial zählt zu seinen Lieblingen. Dagegen hat er Ariost und Ovid satt bekommen. Dafür vertieft er sich in die *Basia* des Iohannes Secundus (aber auch in Boccaccio und Rabelais). Er kennt auch Petrarca und Ronsard.

[3] Von den Prosaikern kennt er Plutarch, Nepos, Sallust, Sueton, Caesar; gerne vertieft er sich auch in französische Memoiren und italienische Geschichtswerke.

[4] Text: Montaigne, *Essais*, Bd. I: L'homme, Bd. II: Le philosophe (Hrsg.: R. Pangaud), Paris 1934.

Werke: Herodot, Livius, Platon[1] – in der lateinischen Übersetzung von Marsilius Ficinus – und die gesamten philosophischen Schriften Ciceros. Die Früchte dieser Lektüre gehen in die Neuauflage seiner *Essais* (1595) ein. Ohne sich von dem ursprünglichen Gedanken zu entfernen, fügt er eifrig neue Zitate hinzu.

Allein schon Montaignes Art des Lesens und Exzerpierens erinnert stark an die Prinzipien, die Seneca in dem oben (S. 24–33) besprochenen zweiten Brief darlegt. Es dürfte daher lohnend sein, die Eigenart von Montaignes Seneca-Begegnung etwas genauer zu betrachten.

SELBSTDARSTELLUNG

Montaigne verrät uns, daß er beim Essen hastig schlingt,[2] und erinnert daran, daß es in Rom Leute gab, die Unterricht im Kauen erteilten. Er bekennt, das Kauen hindere ihn am Reden, das ihm noch größeres Vergnügen bereite, vorausgesetzt, daß das Gesprochene kurz und geistvoll sei. Dabei denkt er an Senecas fünfzehnten Brief. Dort empfiehlt der römische Philosoph, sich bei körperlichen Übungen auf leichtes und kurzes Training zu beschränken, keinen Unterricht im Schreiten und Kauen zu nehmen, sondern sich an die Philosophie zu halten. Montaigne versteht Senecas Intention in diesem Brief, gibt aber dem Motiv eine individuelle und leicht humoristische Wendung. Selbstdarstellung und Selbstironie erinnern an Seneca (z.B. *epist.* 50, 2), treten aber noch stärker hervor als bei diesem und gewinnen eigenes Gewicht, auch unabhängig von der philosophischen Ermahnung, – eine Beobachtung, die sich im Folgenden immer wieder bestätigen wird.

WEISHEIT OHNE POSE

Wie Seneca geht es Montaigne darum, die rechte Mitte zwischen den Extremen übertriebener Anpassung an Modisches und weltfrem-

---

[1] Den platonischen *Axiochos* findet er kraftlos – so nimmt er das Verdammungsurteil der modernen Kritik über diesen Dialog vorweg.

[2] Livre III, chap. XIII, *De l'expérience*; Bd. I, S. 42.

dem Philosophengehabe zu finden. Nach beiden Seiten gilt daher der Rat, sich innerlich, nicht äußerlich von seinen Mitmenschen zu unterscheiden. Zum Prinzip seiner Pädagogik erhebt Montaigne[1] das Senecawort, man könne weise sein, ohne Aufsehen oder Neid zu erregen (*Licet sapere sine pompa, sine invidia: epist.* 103, 5). In jenem Brief führt Seneca aus, schlimmer als etwa zu befürchtende Naturkatastrophen sei die Gefahr, die für den Menschen Tag für Tag von Menschen ausgehe. Menschen seien oft schlimmer als Tiere, da sie nicht nur aus Hunger oder Furcht, sondern aus Mordlust kämpfen. Ein Gegengewicht zu Ängsten vor Gefahren solle der Gedanke an die Menschenpflicht bilden. Man sehe also nicht nur zu, daß man nicht verletzt werde, sondern auch, daß man andere nicht verletze. Man solle sich am Glück aller freuen und über ihr Unglück Schmerz empfinden (diese Haltung wirkt nicht stoisch, da sie Affekte positiv bewertet). Daher solle man sich mit seiner Philosophie nicht aufs hohe Roß setzen und nicht den Anschein erwecken, als verurteile man alles, was man für die eigene Person unterläßt.

Diesen Gedanken, den Seneca auf die Selbsterziehung erwachsener Menschen bezieht, überträgt Montaigne auf die Kindererziehung.[2] Dies geht nieht restlos auf. Ist es nicht von einem Kind zuviel verlangt, seine Entrüstung zu verbergen, wenn die Prinzipien, denen es sich unterwerfen soll, von anderen durchbrochen werden?

Hier wählt Montaigne (wie er es nicht selten tut) den Schlußsatz eines Briefes aus – und stellt den Gedanken in einen veränderten Kontext. Es ist bezeichnend, daß er den hohen Grad der inneren Emanzipation, der für den jungen Montaigne (und wohl auch für den jungen Seneca, vgl. hier S. 79) charakteristisch war, zu verallgemeinern sucht und in diesem Falle Kinder behandelt, als wären sie kleine Erwachsene. Dieser Fehlgriff zeigt indirekt, wie wichtig dem Autor hier ein anderer Gesichtspunkt war: die innere Befreiung des Individuums. Diesen Kerngedanken stellt er so sehr in den Mittelpunkt der Erziehung, daß er – trotz seiner sonst so treffenden Psychologie – das Überzogene seiner Forderung übersieht. Seneca wird ihm hier also zum Meister einer emanzipatorischen Pädagogik.

[1] Livre I, chap. XXVI, *De l'institution des enfants*; Bd. II, S. 83.

[2] Im Unterschied zu Montaigne geht Seneca auf Fragen der Kindererziehung nicht genauer ein. Wie Börger (1980) 57 f. erkennt, setzt Senecas Betonung der *ratio* und der Selbstbestimmung erwachsene Leser voraus.

Indessen soll sich die innere Befreiung offenbar im vorgegebenen gesellschaftlichen Rahmen vollziehen. Montaigne verlangt hier von den Kindern höhere Weisheit, als er sie selbst besitzt. Bekennt er doch,[1] daß er im Hinblick auf den kleinen Ärger des Alltags kein Philosoph sei. Im Exemplar von Bordeaux notiert er dazu das Senecawort, keiner leiste sich selbst Widerstand, wenn er einmal angefangen habe, sich vom Affekt treiben zu lassen (*Nemo enim resistit sibi cum coeperit impelli*: Seneca, *epist.* 13). Seneca geht es dort um die Bekämpfung unnützer Furcht vor der Zukunft. Bei Montaigne hingegen steht die psychologische Selbstbeobachtung im Vordergrund; er identifiziert sich in diesem Fall mit dem unvollkommenen, unphilosophischen Menschen. Der Wunsch, sich selbst zu verändern, dominiert bei Seneca auch an denjenigen Stellen, wo er seine eigene Unvollkommenheit bekennt; Montaigne räumt der Selbstdarstellung größeren Raum ein und bleibt zuweilen bei dieser stehen.

In demselben Text zitiert er etwas später[2] Seneca (*epist.* 3, 3): „Viele haben das Täuschen gelehrt, während sie fürchteten, getäuscht zu werden und durch ihren Verdacht den anderen das Recht einräumten, sich zu verfehlen" (*Multi*[3] *fallere docuerunt, dum timent falli et aliis ius peccandi suspicando fecerunt*). Bei Seneca geht es um die Offenheit zwischen Freunden; Montaigne überträgt dieses Verhalten auf seinen Diener. Montaigne vertraut seinem Diener, der den Beutel hat. „Er würde mich auch betrügen, wenn ich nachrechnete. Ist er kein Teufel, so verpflichte ich ihn durch unbegrenztes Vertrauen zur Rechtschaffenheit." Der Gedanke ist edelmütig, setzt aber einen idealen Diener voraus, ähnlich wie Montaigne oben mit sittlich äußerst hoch stehenden Kindern rechnet. Möglicherweise nimmt Montaigne im Falle des Dieners um seiner eigenen Seelenruhe willen ein Stück Selbsttäuschung in Kauf.

FREUNDSCHAFT MIT SICH SELBST: VON DER SCHULBANK ZUR SCHULE DES LEBENS

„Wer sich selbst ein Freund ist – du sollst wissen, daß der allen ein Freund ist" (*Qui sibi amicus est, scito hunc amicum omnibus esse*: Seneca,

[1] Livre III, chap. IX: *De la vanité*; Bd. I, S. 88.
[2] Bd. I, S. 92.
[3] Heute liest man: *Quidam*.

epist. 6): Bei Seneca schließt dieser Satz einen Brief ab, der sowohl vom inneren Fortschritt des Einzelnen als auch von der Freundschaft handelt. Die Wandlung des Menschen beginne mit der Erkenntnis der eigenen Fehler. Mit einem wahren Freund alles Nützliche auszutauschen, sei Art des Weisen. Der Verkehr mit tüchtigen Männern sei wertvoller als bloße Vorschriften. Dies könne man auch an einzelnen Philosophen sehen. Wer freilich sein eigener Freund geworden sei, werde niemals allein sein und auch allen anderen ein Freund sein. Seneca denkt an die innere Wandlung des Philosophen durch Selbsterkenntnis und an den Gedankenaustausch zwischen Lehrer und Schüler auf diesem Gebiet, also weniger an soziale Bindung als an geistige Gemeinschaft.

Montaigne zitiert diesen Satz,[1] doch löst er ihn aus dem ursprünglichen pädagogischen Kontext heraus. Die Akzentuierung ist bei ihm eher umgekehrt: Wer gar nicht für andere lebt, lebt auch kaum für sich selbst. Montaigne läßt die einander entgegengesetzten Gedanken sich ergänzen. Er selbst legt sogar etwas größeres Gewicht auf das *sibi amicum esse.* Das Ruhen des Menschen in sich selbst sei eine Grundvoraussetzung auch für eine sinnvolle Tätigkeit zum Nutzen der anderen. Montaigne scheint hier stärker zu betonen, daß es im Umgang mit der Umwelt darauf ankomme, sein Ich zu bewahren. (Daher bejaht er auch – unter Berufung auf eine Seneca-Stelle und im Gegensatz zu seiner eigenen Zeit – den Selbstmord in gewissen Fällen).[2]

Senecas sechsten Brief zitiert Montaigne auch sonst:[3] Auf Reisen vermißt er die Gesellschaft aufgeschlossener Gesprächspartner: Kein Vergnügen behagt ihm ohne geistigen Austausch. „Würde mir die Weisheit unter der Bedingung gegeben, daß ich sie verschlossen halte und nicht verkünde, so würde ich sie verschmähen" (*Si cum hac exceptione detur sapientia ut illam inclusam teneam nec enuntiem, reiciam*: Seneca, *epist.* 6). Seneca möchte jede neue Einsicht, jeden eigenen inneren

[1] Livre III, chap. X: *De ménager sa volonté*; Bd. II, S. 60.

[2] Zur Bestätigung des Rechtes auf Freitod in bestimmten Fällen zitiert Montaigne (Livre II, chap. III *Coutume de l'île de Céa*; Bd. II, S. 23) Worte des Oedipus aus Senecas *Phoenissen* (151 ff.); nicht zufällig handelt es nicht um ein Zitat aus den Prosaschriften, wo sich Seneca zu dem Problem sehr zurückhaltend äußert (siehe hier S. 58 f.). In der Praxis hat er bei dem ihm aufgezwungenen Selbstmord Tapferkeit bewiesen.

[3] Livre III, chap. IX, *De la vanité*, Bd. I, S. 86.

Fortschritt an Lucilius weitergeben. Montaigne berücksichtigt auch die kommunikative Seite von Senecas Philosophie. Es stimmt also nur *cum grano salis*, wenn man dem aufgeschlossenen Seneca einen egozentrischen Montaigne gegenüberstellt. Doch ist klar, daß Montaigne weniger an ein Lehrer-Schüler-Verhältnis als an das allgemein Menschliche denkt – nicht entgegen der Absicht Senecas, aber weitherziger als dieser. Während Seneca immerhin eine ernsthafte Schulung im Auge hat, versucht Montaigne noch konsequenter, die Schulbank der Philosophen durch die Schule des Lebens zu ersetzen.

EPIKUREISCHES FASTEN

Epikur fastet, um seine *voluptas* daran zu gewöhnen, auf Luxus verzichten zu können (Seneca, *epist.* 18). Ähnlich läßt Montaigne[1] manchmal eine Mahlzeit aus, um am nächsten Tag mit größerem Vergnügen zu speisen, oder um eine durch Essen verursachte körperliche und geistige Ermüdung zu vermeiden, oder schließlich (wiederum wie Epikur, diesmal bei Seneca, *epist.* 19), weil es ihm wichtiger ist, mit wem er zu Tische sitzt, als was er verzehrt. Der 19. Brief ist vorgeblich im Dezember geschrieben, in dem alle Menschen nur an den Einkauf von Luxusgütern für die Festtage (*Saturnalia*) denken. Seneca empfiehlt Lucilius, sich – nach dem Vorbild Epikurs (vgl. Seneca, *epist.* 18, 9 f.) – einige Tage mit einem Minimum an Nahrung, ganz grober Kleidung und einem einfachen Feldbett zu begnügen. So gelange der Philosoph zu einer Lust, die nicht vergänglich, sondern von Dauer sei. Der Rat, von der Geschäftigkeit abzulassen und fernab vom Treiben des Hofes die Muße zu suchen, erinnert an die epikureische Losung: Lebe im Verborgenen! Das diesen Brief abschließende Epikurzitat, man solle seine Tischgenossen auswählen, hängt eng mit dem Hauptteil des Briefes zusammen. Denn wer an Karriere denkt, ist in der Wahl seiner Gäste nicht frei.

Kehrt man von Seneca zu Montaigne zurück, so fällt schon rein sprachlich bei dem antiken Autor die Häufigkeit der zweiten Person auf, während bei dem neuzeitlichen die erste vorherrscht. Das Interesse an der Beschreibung des eigenen Ichs tritt bei Seneca nie so unverhüllt hervor wie bei Montaigne. Man denkt eher an die

[1] Livre III, chap. III, *De l'expérience*; Bd. I, S. 38 f.

Selbstdarstellung des Horaz in den Satiren. Es ist auch erwähnenswert, daß Seneca Epikur möglicherweise deswegen heranzieht, weil der Empfänger Lucilius jener Philosophenschule nahesteht; für Montaigne hingegen entfällt die Rücksicht auf einen Adressaten; er bringt sein eigenes Verhalten unmittelbar mit epikureischen Gedanken in Verbindung.

INNERE FREIHEIT

„Ein großes Vermögen ist eine große Sklaverei" (*Magna servitus est magna fortuna*: *Consolatio ad Polybium* 26). Das Zitat steht in einer Beschreibung von Montaignes Bibliothek.[1] Diese befindet sich im dritten Stock eines Turmes, über einer Kapelle und einem Raum, in dem Montaigne oft allein ist. Nur hier ist er König; an allen übrigen Orten hat er lediglich nominelle Autorität. Er lebt nur für sich selbst; die Musen dienen ihm gewissermaßen als Spielzeug. Im Vergleich mit diesem Spiel erscheint ihm freilich jeder andere Zweck lächerlich. Man sieht: Montaigne konstituiert seine Freiheit in einem epikureischen Sinne. Dabei zitiert er ausgerechnet die Stelle aus der *Consolatio ad Polybium*, die zeigt, wie sehr Polybius von seinem Kaiser abhängig ist: läßt ihm doch seine hohe und verantwortungsvolle Stellung keine Zeit für private Trauer. Seneca hat diesen Satz positiv gemeint, während Montaigne ihn – ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Zusammenhang – negativ interpretiert.

GUT- ODER BÖSESEIN: EINE FRAGE DES WILLENS, NICHT DER NATUR

„Es ist ein großer Unterschied, ob einer nicht sündigen will oder es nicht kann" (*Multum interest, utrum peccare aliquis nolit an nesciat*; Seneca, *epist.* 90, 46). Die Urmenschen waren nur aus Unkenntnis unschuldig; es fehlte ihnen also an wahrer Tugend. Der Mensch wird geboren, um gut zu werden, aber noch ohne es zu sein (*Ad hoc, sed sine hoc nascimur*). Das Gut-Werden gehört nicht in den Bereich der

[1] Livre III, chap. III, *De trois commerces*, Bd. I, S. 64.

natura, sondern der *ars*. Montaigne[1] zitiert diese kulturphilosophische Feststellung Senecas und überträgt sie auf das Gebiet der Kindererziehung.

FURCHT UND SICHERHEITSSTREBEN: DIAGNOSE WICHTIGER ALS HEILUNG

Montaigne[2] zitiert in seiner Selbstdarstellung Seneca (*Agamemnon* 420): „Quälender ist ein Unglück, solange es ungewiß ist“ (*Dubia plus torquent mala*). Bei Seneca möchte Clytaemnestra von dem Herold Eurybates die Einzelheiten über den Kampf um Troja und die unglückliche Rückfahrt der griechischen Flotte erfahren, besonders auch das Schicksal von Menelaos und Helena. Montaigne hat das Zitat nachträglich in seinen Text eingefügt, wie das Exemplar von Bordeaux zeigt. Er erklärt, er vermeide auf Wegen die abschüssigen und glitschigen Seiten und wate lieber im Schlamm, da es von dort nicht mehr weiter abwärts gehe. In seinem Streben nach Sicherheit liebe er das Unglück in unvermischter Form, da es dann frei von Ungewißheit sei. Das Seneca-Zitat paßt genau in Montaignes Kontext.

Auf der nächsten Seite zieht Montaigne einen anderen Satz aus dem *Agamemnon* (154) heran: „Im Unglück muß man den steilen Weg wählen“ (*Capienda rebus in malis praeceps via est*). Wieder handelt es sich um ein Wort Clytaemnestras vor dem Gattenmord. Da Montaigne sich in gesicherten Verhältnissen weiß und für seine Person jedes unnötige Risiko ablehnt, läßt er den Spruch zwar als allgemeine Wahrheit gelten, doch fühlt er, daß der „steile Pfad“ der Unglücklichen nicht sein Weg ist.

Montaigne[3] brandmarkt den Fehler, daß wir alle möglichen Unannehmlichkeiten des Daseins in unserer Vorstellung vorwegnehmen und uns dagegen abzusichern suchen, obwohl es doch ganz ungewiß sei, ob sie uns jemals zustoßen werden. „Die Möglichkeit, leiden zu müssen, macht uns ebenso traurig, wie diejenigen, die gelitten haben“ (*Parem passis tristitiam facit pati posse*: Seneca, *epist.* 74). Seneca geht es dort um die Unterscheidung zwischen wirklichen und vor-

---

[1] Livre I, chap. XXVI, *De l'institution des enfants*; Bd. II, S. 97.
[2] Livre I, chap. XVII, *De la présomption*; Bd. I, S. 50.
[3] Livre III, X, chap. XII, *De la physionomie*: Bd. II, S. 52.

gestellten Gütern und Übeln. Nur das sittlich Gute ist ein Gut. Auf die negativen Seiten der Erwartung kommt Seneca am Anfang und kurz vor dem Ende des Briefes zu sprechen. Schwache Seelen erschüttert allein schon die gedankliche Vorwegnahme eines bevorstehenden Übels (wie auch die Erinnerung an vergangene Schmerzen). Montaigne veranschaulicht den Gedanken durch ein reizvolles Bild: Es gibt Leute, die ihren Pelzmantel schon im Hochsommer anziehen, weil sie ihn vielleicht an Weihnachten brauchen. Als ob uns die tatsächliche Dauer der Übel nicht ausreichte! Daran schließt sich eine Seneca-Reminiszenz (*epist.* 13, 10): „Die Übel werden schwer genug wiegen, wenn sie erst einmal da sind. Einstweilen glaube, was dir am liebsten ist. Was nützt es, dem Unglück vorauszueilen, die Gegenwart aus Furcht vor der Zukunft zu verlieren und schon jetzt unglücklich zu sein, weil du es im Laufe der Zeit einmal sein wirst. Den Schmerz wirst du früh genug empfinden, wenn er da ist" (*Satis cito dolebis, cum venerit*: §10). Der Kontext besagt, die Furcht vor der Zukunft solle uns nicht ängstigen, denn Künftiges sei ungewiß, es brauche nicht unbedingt einzutreten. Furcht lasse sich durch Hoffnung mindern. Verwandt ist *epist.* 74, 33: „Was aber ist verrückter, als sich von Künftigem ängstigen zu lassen und, statt sich für die bevorstehende Folter zu schonen, die Leiden herbeizuholen und sich selbst zuzufügen?" (*Quid autem dementius quam angi futuris nec se tormento reservare, sed arcessere sibi miserias et admovere?*). Hier besteht eine weitgehende Verwandtschaft zwischen Seneca und Montaigne, doch ist bezeichnend, daß Montaigne die Senecastellen aus ihren protreptischen Zusammenhängen herauslöst und in einen physiognomischen Kontext stellt. Ihn fesselt die Diagnose; Heilung durch höhere Einsicht ist nicht ausgeschlossen; doch liegt es ihm fern, sie mit rhetorischen Mitteln zu erzwingen. Montaigne übernimmt von Seneca die Sprache der Innerlichkeit, nicht aber die der Predigt.[1]

[1] Traina (1987) 65. Er fügt hinzu, Montaigne löse den bei Seneca vorliegenden Widerspruch „nel senso dell' egotismo" (im ganzen trifft dies zu, aber, wie wir gesehen haben, doch nicht in allen Fällen).

LEBEN IN DER GEGENWART; EINHEIT VON LEIB UND SEELE

Wieder zitiert Montaigne den vierundsiebzigsten Brief: „Wer würde nicht sagen, es zeuge von Torheit, wenn man, was zu tun ist, träge und hochmütig tut, den Körper hierhin, den Geist dorthin antreibt und sich so zwischen ganz unterschiedlichen Regungen verzettelt?" *Stultitiae proprium quis non dixerit ignave et contumaciter facere quae facienda sunt et alio corpus impellere, alio animum distrahique inter diversissimos motus.* Der Weise handelt kühn und prompt, der Tor schleppend und als wäre die betreffende Tätigkeit unter seiner Würde. Außerdem lebt er nicht im Augenblick, sondern entweder in der Zukunft oder in der Vergangenheit.

Nun zu Montaigne![1] Man soll der Natur folgen, Seele und Leib nicht gegeneinander ausspielen, sondern beide durch gegenseitige Dienste aneinander binden. Zur Bestatigung zitiert Montaigne sinnigerweise Augustins Wort (*De civitate Dei* 14, 5), auch der Leib sei ein Geschenk Gottes. Damit belebt er beiläufig einen urkirchlichen Ansatz wieder, der zu seiner Zeit eher verschüttet war. Seneca dient hier als Beleg für die Kritik an einer Haltung, die Leib und Seele als Widersacher auffaßt. Montaigne bekämpft eine heuchlerische Abwertung der Tafelfreuden und des Schlafes zugunsten überspannter Ideen. Seine nüchterne Menschenbeobachtung unterscheidet sich von asketischen Tendenzen, aber auch von Senecas Moralismus.

KRITIK AN DER LITERARISCHEN, PHILOSOPHISCHEN UND PÄDAGOGISCHEN TRADITION

Montaigne[2] ist sich mit Seneca darin einig, daß man für ein vernünftiges Denken und für eine vernünftige Lebenseinstellung nur wenig Gelehrsamkeit brauche (*Paucis opus est litteris ad mentem bonam*: frei nach Seneca, *epist.* 106, 12). Wenig später (Bd. II, S. 50) zitiert er Seneca (*epist.* 95, 13): „Jene einfache und offene Tugend ist in eine dunkle und knifflige Wissenschaft verwandelt worden" (*Simplex . . . illa et aperta virtus in obscuram et sollertem scientiam versa est*). Einfache

[1] Livre III, chap. XIII, *De l'expérience*, Bd. II, S. 74.
[2] Livre III, chap. XII, *De la physionomie*, Bd. II, S. 48.

Menschen kennten weder Aristoteles noch Cato, keine Vorschrift und kein Beispiel, und doch besäßen sie von Natur Geduld und Beständigkeit. Die Philosophie der Gebildeten scheine dagegen das Produkt einer Überfeinerung zu sein.

Montaigne[1] zitiert Ciceros angeblichen Ausspruch, selbst wenn er zwei Menschenleben zur Verfügung hätte, würde er doch keine Zeit finden, Lyriker zu studieren. Für noch weniger nützlich hält Montaigne freilich Leute, die er geringschätzig als Krittler (*ergotistes*) bezeichnet. Gemeint sind wohl kleinliche Lehrer einer schulmäßigen Dialektik. Montaigne will die Schüler nur bis zum 15. oder 16. Lebensjahr dem „Pädagogismus" (*pédagisme*) aussetzen; danach sollen sie sich dem tätigen Leben (*action*) widmen.

Das Cicero-Zitat ist Montaigne durch Seneca vermittelt (*epist.* 49, 5); dort steht es in vergleichbarem Zusammenhang: Das Leben entfliehe so rasch, daß man für dialektische Spitzfindigkeiten keine Zeit habe. Einfach sei die Rede der Wahrheit (Euripides, *Phoenissen* 469). Die Situation ist freilich verschieden: Seneca denkt an alte Menschen, deren Lebenserwartung in der Tat gering ist, Montaigne an Jugenderziehung. Es überrascht auch nicht, daß Montaigne Senecas Zielvorstellung vom Philosophen (als Gegensatz zum „Philologen") zustimmend übernimmt.[2]

DICHTERZITATE

Nach Kleanthes (den Montaigne[3] aus Seneca kennt (s. oben Seite 84 f.), kommt die Stimme strahlender und kräftiger zum Vorschein, wenn man sie durch den engen Kanal einer Trompete zwängt: Ebenso läßt die poetische Form einen Gedanken schwungvoller und treffender erscheinen. Seneca sagt (*epist.* 108, 10), man höre den Philosophen nachlässiger an als den Dichter.

In dem gleichen Text erwähnt Montaigne kurz zuvor, er habe keinen Umgang mit vollständigen Werken außer den Schriften Plutarchs und Senecas, aus denen er wie die Danaiden unablässig schöpfe. Nie

---

[1] Livre I, chap. XXVI, *De l'institution des enfants*, Bd. II, S. 93.

[2] Livre I, chap. XXVI, *De l'institution des enfants*, Bd. II, S. 99; vgl. Seneca, *epist.* 108, hier Seite 88 f.

[3] Livre I, chap. XXVI, *De l'institution des enfants*, Bd. 1, S. 18.

sei es ihm in den Sinn gekommen, an den Fingernägeln kauend über dem Aristoteles zu brüten. Er behauptet, von allem nur die Umrisse und Anfangsgründe zu kennen: eine „aristokratische“ Attitude, wie wir sie auch bei vielen Römern finden. Relativ hoch schätzt er Geschichtsschreibung und Poesie. Beispiele und Kernsprüche dienen Montaigne dazu, sich selbst zu entdecken. Was in moralistischem Zusammenhang ein Dichterzitat bewirken kann, hat Montaigne bei Kleanthes und Seneca gelernt.

FREIE URTEILE ÜBER AUTOREN: BEFREIENDE WIRKUNG ANTIKER LITERATUR

Auf dem Gebiet der Prosa greift Montaigne[1] – neben Plutarchs moralischen Schriften – immer wieder zu Senecas Briefen als dem „schönsten und ersprießlichsten“ Teil der Werke dieses Philosophen. Er sagt, es bedürfe keiner allzu großen Anstrengung, um sich an die Lektüre dieser Episteln zu machen, und man könne pausieren, wo man wolle, denn sie hätten untereinander keinen fortlaufenden Zusammenhang[2] (*car elles n'ont point de suite les unes aux autres*). Auch erkennt er, daß seine beiden Lieblingsschriftsteller oft in ihren Ansichten zusammentreffen. Montaignes Qualitätsurteil über ihre Lehren mag manchen Philosophiehistoriker überraschen: „Ihre Lehre ist Philosophie vom Feinsten, einfach und sachgerecht dargestellt“ (*Leur instruction est de la crême de la philosophie, et présentée d'une simple façon et pertinente*: Bd. II, S. 72). Es folgt eine reizvolle Synkrisis: Plutarch sei „einheitlicher und stetiger, Seneca wogender und vielfältiger“ (*Plutarque est plus uniforme et constant, Sénèque plus ondoyant et divers*). Senecas Ansichten seien leichter auf das persönliche Leben anzuwenden und hielten besser stand als Plutarchs Platonismus. Doch mache der Römer gegenüber den Mächtigen seiner Zeit Konzessionen,[3] während der Grieche frei sei. Plutarch führe uns, Seneca treibe uns an. Die traditionelle Polarität von Ethos und Pathos schwingt hier mit. Spürbar ist der innere

[1] Livre II, chap. X, *Des livres*, Bd. I, S. 65–80.

[2] Moderne Forschung hat dieses Urteil modifiziert, doch hat Montaigne insofern recht, als Seneca systematische Pedanterie vermeiden wollte.

[3] Montaigne spielt in diesem Zusammenhang auf eine Äußerung Senecas über die Caesarmörder an. Die vermutlich gemeinte Stelle (*De beneficiis* 2, 20) ist aber nicht eindeutig negativ.

Vorbehalt gegenüber dem drängenden Moralismus Senecas. Die innere Freiheit, die er für sich in Anspruch nimmt, gewährt Montaigne auch seinen Lesern. Hier liegt ein tiefgreifender Unterschied zu Seneca, der seine Leser mit Entschiedenheit führen will.

STIL UND SEELENHALTUNG

Um zu belegen, daß Seneca heftig und hitzig veranlagt war, Plutarch aber eine entspanntere Wesensart besaß, zitiert Montaigne[1] zwei Senecastellen: „Eine große Seele redet entspannter und sicherer" (*Magnus ille* (scil. *animus*) *remissius loquitur et securius: epist.* 115, 2); „Die Eigenart (des Stils) hat keine andere Färbung als die Seele" (*Non potest alius esse ingenio, alius animo color: epist.* 114, 3). Seneca zeigt im 114. Brief, daß der literarische Stil durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und durch den Charakter des Autors mitbedingt sei; Montaigne hingegen denkt hier nur an Seneca als Person. Im 115. Brief versteht Seneca den Stil als Abbild der Seelenhaltung, vor allem in moralischer Beziehung. Hier isoliert Montaigne den *magnus animus* und macht ihn zu einer rein psychologischen Eigentümlichkeit. In seinem Streben nach individueller Charakterisierung kehrt er Senecas Wort gegen diesen selbst.

MÜNDIGKEIT GEGENÜBER DER TRADITION

In der Erziehung lehnt Montaigne[2] ein Übermaß an Drill ab, habe man doch uns Menschen so sehr daran gewöhnt, an der Longe zu gehen, daß wir keine freie Gangart mehr beherrschen; Freiheit und feuriger Schwung seien erloschen. Hier folgt das Seneca-Zitat: „Sie werden nie mündig": *numquam tutelae suae fiunt* (*epist.* 33). Montaigne führt als Beispiel unkritischer Rezeption einen fanatischen Aristoteliker an, der wegen seiner dogmatischen Haltung sogar mit der Inquisition in Konflikt geriet. Der französische Denker lehnt jeden Dogmatismus ab. Man lasse alle Meinungen durch das Sieb der Kritik wandern und glaube nichts auf Grund bloßer Autorität. Wo keine Entscheidung

---

[1] Livre III, chap. XII, *De la physionomie*, Bd. II, S. 49.
[2] Livre I, chap. XXVI, *De l'institution des enfants*, Bd. II, S. 78.

möglich sei, möge man ruhig im Zweifel verharren. Übernehme man mit all diesen Vorsichtsmaßregeln eine fremde Ansicht, so gehöre sie nicht mehr Xenophon oder Platon, sondern sie sei ganz zum geistigen Eigentum des Sprechers geworden. Dies gibt Montaigne Gelegenheit, einen weiteren Satz aus demselben Senecabrief (33, 4) anzuführen: „Wir leben nicht unter einem König; ein jeder soll Anspruch auf sich selbst erheben“ (*Non sumus sub rege, sibi quisque se vindicet*). Lehren solle man nicht auswendig lernen, sondern sich von ihrem „Saft“ durchdringen lassen. Die Quelle dürfe man gern vergessen, sofern man sich den Inhalt völlig zu eigen mache. Vernunft und Wahrheit seien Allgemeingut, gleichgültig ob man einen Gedanken als erster oder als letzter ausspreche. Bienen plünderten Blumen hier und dort; der Honig, den sie daraus machten, sei ganz ihr Werk; er sei nicht mehr Thymian oder Majoran. Entlehntes gelte es zu verwandeln und einzuschmelzen, um daraus etwas Eigenes zu gestalten und sich ein persönliches Urteil zu bilden. Die benutzten Hilfsmittel solle man vergessen und nur das Ergebnis vorführen: nämlich daß man besser und weiser geworden sei.

Betrachten wir nun die von Montaigne angeführten Sätze in ihrem ursprünglichen Kontext! Im dreiunddreißigsten Brief weigert sich Seneca, seine Episteln mit Stoikerzitaten zu schmücken, wie er es bisher mit Epikurworten getan hat. Anders als die Epikureer seien die Stoiker nämlich nicht auf einen einzigen Herrn und Meister eingeschworen (hier steht das von Montaigne ausgehobene Zitat, das aber bei Seneca bezeichnenderweise im Indikativ steht: „Wir leben nicht unter einem König, jeder hat Anspruch auf sich selbst“ (*Non sumus sub rege, sibi quisque se vindicat*). So beschreibt Seneca seine stoische Schule. Überhaupt dürfe man bei Stoikern nicht einzelne Sätze aus dem Zusammenhang reißen, da alles aufs engste miteinander zusammenhänge. Auch sei es unter der Würde eines reifen Menschen, eine Blütenlese anzulegen und sich auf sein Gedächtnis zu verlassen. Auf eigenen Füßen solle man stehen, in eigener Verantwortung sprechen und kein wandelndes Buch sein wie jene Leute, die nie mündig werden (*numquam tutelae suae fiunt*). Wer einem andern folge, finde nichts, ja er suche auch nichts. Unsere Vorgänger seien nicht unsere Herren, sondern unsere Führer. Die Wahrheit stehe allen offen; vieles werde erst die Nachwelt entdecken.

Der eigentliche Anlaß des Senecabriefes ist der Übergang vom epikureischen Autoritätsglauben zu einer freien, mündigen Haltung, die Seneca bei den Stoikern findet. Für Montaigne spielt dieser spe-

zielle Schulzusammenhang keine Rolle. Er verallgemeinert den Gedanken. Wie Seneca lehnt er jeden Dogmatismus ab und betont die Selbständigkeit und Eigenverantwortung des Einzelnen. Nachbeterei ist beiden verhaßt; lenkt sie doch vom Ziel des Philosophierens ab. Seneca verwirklicht allerdings seine Freiheit innerhalb der Schule (vgl. den Indikativ *vindicat*), Montaigne außerhalb. Die Veränderung des Textes im Sinne einer allgemeinen Forderung (*vindicet*) ist signifikant. In der Sache sind sich jedoch beide einig: Zenon und Kleanthes haben für Seneca nicht den gleichen Stellenwert wie Epikur für einen Epikureer.

In den Kommentaren nicht nachgewiesen ist die wichtige Tatsache, daß auch Montaignes Bienengleichnis aus Seneca stammt, und zwar aus einem eng mit dem Montaignetext verwandten Zusammenhang. Man schlage den vierundachtzigsten Brief auf! Lesen und Schreiben – so Seneca – sollen sich ergänzen. Wie Bienen zunachst passende Blumen wählen, dann sammeln, ordnen und ein eigenes Ferment hinzufügen – dies möchte der Denker gerne annehmen – so müssen wir erst Lesefrüchte sammeln, dann sie zerlegen (*separare*), schließlich sie umschmelzen (*confundere*) bzw. verdauen. Der *animus* soll seine Hilfsmittel verbergen, nur das Bewirkte zeigen. Nicht wie eine Kopie, sondern wie ein Sohn soll man seinem Vorgänger gleichen. Wie diese bisher zu wenig beachtete Parallele zeigt, ist Montaigne hierfür in seinem Verhältnis zu Seneca das beste Beispiel.

GLAUBE UND WISSENSCHAFT

Als Beweis für die Schwäche der menschlichen Vernunft, die Kleinheit und Hilflosigkeit des Menschen überhaupt führt Montaigne[1] eine Stelle aus *De ira* (2, 9) an: „Zu den Nachteilen unserer sterblichen Natur gehört auch folgender: getrübtes Bewußtsein, Unvermeidlichkeit des Irrens und gar noch Liebe zu unseren Irrtümern“ *Inter cetera mortalitatis incommoda et hoc est, caligo mentium, nec tantum necessitas errandi, sed errorum amor.* Der französische Moralist reiht unter die solchermaßen verblendeten Träumer auch Anaxagoras, Platon und sogar seinen Plutarch ein. Montaigne ist in seiner Kritik an den Philosophen erheblich radikaler und prinzipieller als der Römer.

[1] Livre II, chap. XII, *Apologie de Raymond de Sebonde*, Bd. II, S. 28.

Ganz andersartig ist der ursprüngliche Zusammenhang bei Seneca: Wollte der Weise so sehr zürnen, wie es die Nichtswürdigkeit der menschlichen Frevel erfordert, so müßte er nicht nur wütend sein, sondern rasend werden. Über Irrtümer solle man keinen Zorn empfinden, sondern die geistige Finsternis berücksichtigen, die zum Menschsein gehört. Der Satz dient hier also zur Entschuldigung menschlicher Schwäche. Seneca verfolgt mit seiner Feststellung den Zweck moralischer Belehrung; Montaigne geht es hier um Erkenntniskritik. Er vertritt an dieser Stelle den Standpunkt philosophischer Skepsis, um schließlich zum christlichen Glauben überzuleiten.

Die *Apologie de Raymond de Sebonde*[1] schließt mit dem Gedanken, der Mensch könne, weil er nicht ewig ist, das Letztwirkliche nicht erkennen. Die Abhandlung gipfelt in Worten aus Senecas *Naturales quaestiones* (1 praef.): „Wie nichtig und nichtswürdig ist der Mensch, wenn er sich nicht über das Menschsein erhebt!“ Dem geistigen Aufschwung durch die Vernunft – wie ihn der Heide vertritt – setzt Montaigne gemäß seiner bisher vorgetragenen Kritik der menschlichen Erkenntnisfähigkeit – die christliche Gnade entgegen; könne doch der Mensch mit seiner Hand oder seinem Arm nicht mehr umfassen, als es dem Maß dieser Glieder entspreche. Nicht stoische Tugend, sondern christlicher Glaube bewirkt die Wandlung.

Dagegen denkt Seneca (ebd., oben S. 113 ff.) bei der Metamorphose des Menschen an eine Umorientierung der Aufmerksamkeit vom Irdischen (*humana*) auf das Göttliche. In der wissenschaftlichen Kontemplation der Naturgesetze erfüllt der Mensch seine eigentliche Aufgabe und verleiht seinen beiden besonderen Eigenschaften – dem aufrechten Gang und dem Aufschauen zum Himmel – einen tieferen Sinn.

ERWECKERROLLE SENECAS FÜR DIE NEUZEIT

Montaigne wie Seneca zeichnen sich vor ihren jeweiligen Zeitgenossen dadurch aus, daß sich auch der heutige Leser von ihnen unmittelbar angesprochen fühlt; nur selten wird ihm bewußt, daß ihn von diesen Autoren Jahrhunderte trennen. Die befreiende Wirkung, die von Seneca ausgeht, ist durch seine historische und gesellschaft-

[1] Livre II, chap. XII: *Apologie de Raymond de Sebonde,* Bd. II, S. 47.

liche Situation mitbedingt. Seit spätaugusteischer Zeit ist das Individuum in seiner Lebenswahl nicht mehr auf die politische Laufbahn beschränkt. Solche Freiheit des Einzelmenschen ist auch für unsere Zeit bezeichnend. Die Entdeckung einer Psychologie ohne Dogmen und einer Pädagogik ohne Zwang sind bleibende Beiträge Senecas zur europäischen Kultur. Neben ihnen ist eine andere seiner Entdeckungen – das sich selbst verantwortliche Gewissen – heute eher in Vergessenheit geraten.

So verschiedene Geister wie Montaigne, Pascal, Leopardi, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard stehen direkt oder indirekt in Senecas Nachfolge. Gerade dank seiner undogmatischen Haltung hat Seneca eine starke Ausstrahlung. Zu seiner allgemeinen Verbreitung und Anerkennung trägt also eben die Eigenschaft bei, die ihn in den Augen mancher Fachphilosophen herabsetzt: sein Eklektizismus. Ebenso wichtig ist der praktische Lebensbezug, das Streben des Römers nach Übereinstimmung von Wort und Tat, nach „Daseinsgestaltung" (wie sie Eduard Spranger[1] nennt), nach „aktiver Selbstreflexion" (um mit Karl Jaspers[2] zu reden) oder, wie Montaigne kurz und treffend sagt, nach *action*.

Zählen wir einige Züge auf, die Montaigne mit Seneca verbinden! Da ist das ausgeprägte psychologische Interesse, die Neigung zur Selbstbeobachtung, das Streben nach einer vernunftgemäßen Lebensgestaltung, die Ablehnung extremer dogmatischer Positionen und theoretischer Spitzfindigkeiten, die Absicht, nicht Fachleute heranzubilden, sondern Menschen zu erziehen, die hohe Einschätzung der Freiheit, des sittlichen Willens und des Gewissens.

Die lautstarke Absage an eine nur formalistische Dialektik und an eine Philologie, die sich in Vielwisserei erschöpft, verbindet sich mit einer positiven Einschätzung der Poesie – wenn auch unter pädagogischem oder psychologischem Vorzeichen.

Was die Gestaltung ihrer Texte betrifft, sind sich Seneca und Montaigne einig in der Abneigung gegen schulmäßige Pedanterie und gegen wortreiche, ermüdende Umständlichkeit. Ihre Liebe gilt lebensnaher, wenn auch unsystematischer Darstellung, epigrammatischer Zuspitzung und einer verschwiegenen, aber wachsamen Pflege der literarischen Form. Montaigne erklärt, er wolle so schreiben, wie

---

[1] Spranger (1954).
[2] Jaspers (1931) und (1955).

er spreche: einfach, naiv, saftig, nervig, kurz, trocken, heftig, brüsk: *Le parler que j'aime est un parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche; un parler succulent et nerveux, court et sec et non tant délicat et peigné comme véhément et brusque.* Dennoch ist Montaignes Umgang mit dem Wort viel bewußter, als es zunächst scheinen will. Auch in dieser Beziehung gleicht er zum Teil Seneca (man lese dessen stilistische Überlegungen im 46., 59., 114. und 115. Brief!). Von ihm lernt Montaigne die Kunst der Antithese, der treffenden Maxime, der Pointe. Plutarch und – wiederum – Seneca (*epist.* 59, 6 ff.) bringen ihm die Bedeutung der Metaphern und Bilder nahe. Abschweifungen, Rückgriffe, Wiederaufnahmen entspringen nicht dem Zufall, sondern künstlerischer Überlegung, wie dies moderne Forschung ähnlich auch für Seneca nachzuweisen beginnt. Nicht zuletzt dank dieser „kultivierten Nachlässigkeit" ist Montaigne von den französischen Schriftstellern des 16. Jahrhunderts wohl der am wenigsten veraltete.

Neben diesen Gemeinsamkeiten finden sich jedoch bezeichnende Unterschiede: Im Umgang mit der Umwelt geht es Montaigne mehr darum, sein Ich zu bewahren; führt doch seine philosophische Entwicklung von stoischen Anfängen über die Skepsis zu einer eigenen Lebensphilosophie, in der auch die epikureischen Ideale der Seelenruhe und des sublimen Genusses eine wichtige Rolle spielen. So hat Montaigne zu dem epikureischen Lebensgefühl eine unmittelbare Beziehung, während die Epikurzitate bei Seneca vielleicht eine pädagogisch bedingte Konzession an den Adressaten Lucilius darstellen, dessen geistiger Weg – umgekehrt wie bei Montaigne – nicht von der Stoa weg, sondern zu ihr hin führt. Wichtiger ist ein Zug, der Montaigne der Moderne zuordnet. Seneca kennt und schätzt – auf den Spuren seines Vaters, dem wir kostbare literarische Porträts verdanken – das Individuelle, Psychologische und Autobiographische. Doch ordnet er solche Züge der philosophischen Paränese unter.[1] Dagegen gewinnen sie bei Montaigne neuen Eigenwert.

Senecas Glücksvorstellung ist weniger individualistisch als diejenige Montaignes. Der römische Denker erfreut sich am GIück aller und empfindet Schmerz über deren Unglück – Gefühle, die zwar in der Stoa wurzeln, aber eigentlich ihrem Apathiegedanken widersprechen

[1] Noch für Augustinus, wohl den wichtigsten antiken Vorläufer der Moderne auf diesen Gebieten, sind Autobiographie und psychologische Selbstbeobachtung nicht reiner Selbstzweck, sondern stehen im Dienst religiöser Erziehung.

und beinahe christlich anmuten. Daß Montaignes Denkweise die Gefahr der Egozentrik in sich birgt, ist dem Essayisten bewußt; durch Pflege von Tugenden wie Loyalität, Aufrichtigkeit, Milde und durch Hervorhebung des pädagogischen Wertes von Gesprächen und Reisen versucht er, dazu ein gewisses Gegengewicht zu schaffen. Auf sozialem, politischem und religiösem Gebiet will er die Geister des Individualismus, die er rief, durch eine betont konservative Haltung bannen. Wahr bleibt, daß seine fortschrittlichen Ideen nachgewirkt haben – man denke an Jean-Jacques Rousseau – und daß ein Prediger wie Bossuet und ein religiöser Denker wie Pascal ihn instinktiv als Gegner empfanden.

Die Denkart bleibt nicht ohne Einfluß auf den Stil: Nicht zufällig verwendet Montaigne häufiger die erste Person, Seneca die zweite. Der Römer pflegt – seinem pädagogischen Impetus entsprechend – einen „dialogischen" Stil. Ihm liegt vor allem die Veränderung des Menschen am Herzen. Montaigne, bei dem die psychologische Beobachtung im Vordergrund steht, stellt die erzieherische Absicht nicht durchweg in den Mittelpunkt. Er will den Leser nicht durch Pathos bedrängen, sondern durch Ethos führen. Oft geht es ihm aber auch einfach um die Entfaltung der in ihm als Individuum angelegten Möglichkeiten. Das neuzeitliche Interesse für die Charakteristik des Einzelwesens, das sich bei den Römern anzudeuten beginnt – man denke neben den beiden Senecæ etwa auch an Horaz – ist bei Montaigne voll ausgeprägt und dominierend geworden. In diesem Zusammenhang ist die besondere Rolle des Humors und der Selbstironie bei Montaigne zu sehen; der letztere Zug ist schon rein literarisch ein unbedingtes Erfordernis, um die ständige Selbstbeobachtung für den Leser erträglich zu machen.

Hohen Worten, wie sie Stoiker und Platoniker im Munde führen, mißtraut Montaigne, während Seneca gern zu den Mitteln des *genus sublime* greift; sagt er doch, die Philosophie brauche keinen Verkäufer, sondern einen Priester (*epist.* 52, 15). Mehr als nur eine Frage des Temperaments oder des literarischen Stils, hängt dies vielmehr mit dem jeweiligen Philosophiebegriff unserer Autoren zusammen. Auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie ist Montaigne dank seiner skeptischen Haltung gleich weit entfernt vom epikureischen wie vom stoischen Vertrauen auf die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft. Seneca ist weniger skeptisch als Montaigne, der – mehr Beobachter denn Prediger – eine weltliche Moral für *honnêtes gens* im Auge hat und mit spitzer Feder die Schwächen der menschlichen Psyche

aufspießt. Daher auch Montaignes Vorliebe für Erzähler wie Boccaccio und Rabelais. Die Erkenntnis einer absoluten Wahrheit ist für Montaigne nicht Gegenstand der Philosophie, sondern der Religion; für Seneca ist sie Sache der Philosophie, deren wissenschaftlichen Anspruch der Römer aufrecht erhält.

Seneca steht Pate bei der Emanzipation des Individuums. In inhaltlicher Beziehung dokumentiert Montaigne die Befreierrolle Senecas für das moderne Europa auf dem Gebiet der Psychologie und der Pädagogik. Der Vergleich ergibt einerseits, daß Montaigne (und nach ihm die Neuzeit) auf dem von dem Römer eingeschlagenen Weg mehrere Schritte weiter gegangen ist, andererseits auch Züge, die Seneca heute besonders „zeitgemäß" erscheinen lassen (etwa die Konzentration auf Erwachsenenbildung und das Fehlen religiöser Dogmatik).

Hinzu kommt in Montaignes Zeit Senecas wegweisende Rolle auf dem Gebiet des Stils. Ciceros philosophische Schriften liest Montaigne zwar, findet aber seine Schreibart langweilig. Nicht weniger schleppend als Ciceros Einleitungen[1] wirken auf ihn Platons umständliche Dialoge. Sehr gerne liest er dagegen die *Briefe an Atticus* und natürlich seine geliebten Historiker.[2] Die Befreiung von dem ciceronianischen Periodenstil ging Hand in Hand mit dem Mündigwerden der modernen Sprachen und ihrer Lösung von gewissen erstarrenden Traditionen des Lateinunterrichts. Aber selbst diese Emanzipation vollzog sich nicht als Bruch mit der Tradition, sondern als Paradigmenwechsel. Man berief sich nun weniger auf Cicero als auf Seneca (und Tacitus).

So ist Montaigne in mehrfacher Beziehung der lebendige Beweis der Erweckerrolle Senecas für die Neuzeit: *Ad hanc (philosophiam) te confer, . . . si vis esse, quod est maximum, liber* (Seneca, *epist.* 37, 3; vgl. 51, 9).

---

[1] In der Nachfolge von Tacitus, *Dialogus* 22, 3.

[2] Sallust, Caesar, Plutarch, Guicciardinos *Geschichte Italiens* und die Memoiren von Guillaume und Martin Du Bellay (1569).

SENECA IN DER DEUTSCHEN LITERATUR

Die Philosophie ist unvollendet und muß sich dessen bewußt bleiben, wenn sie nicht falsch werden will.
Karl Jaspers (1955) 220

Die folgende Skizze kennzeichnet einige Hauptstationen von Senecas wenig beachtetem Fortwirken in Deutschland.

MITTELALTER:[1] WELTWEISHEIT IN SINNSPRÜCHEN; WISSENSCHAFTLICHE DENKANSTÖßE

Einige Beispiele sollen Hauptaspekte von Senecas Fortwirken im deutschen Mittelalter beleuchten.

Der große schwäbische Gelehrte Walahfrid Strabo (9. Jh.) weiß im Unterschied zu den meisten seiner Zeitgenossen, daß es zwei Senecae gab.[2] Er ist ein frühes Beispiel für den gelehrten Charakter der Senecarezeption in Deutschland.

---

[1] Ursprünglich italienisch: Verf. (1999), überarbeitet. Hier einige Hinweise zum europäischen Rahmen von Senecas Fortwirken im Mittelalter. Man liest Seneca überwiegend als Moralphilosophen; die Tragödien sind wenig bekannt (eine Ausnahme: Eugenius Vulgarius [10. Jh.]: Manitius 1 [1911] 434 ff., dort auch allgemeine Hinweise). Man schätzt seine Sentenzen, so Sedulius Scottus (Manitius ebd. 1, 321), Lupus von Ferrières (ebd. 1, 487), Remigius von Auxerre (1, 512), Hucbald von St. Amand (1, 590), Rather von Lüttich (ebd. 2 [1923] 50), Otloh von St. Emmeram (ebd. 2, 94 f.; 313). Parallelen zum Christentum fallen schon antiken Lesern auf (vgl. hier Seiten 130–172); in dieser Atmosphäre entsteht der gefälschte Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca, der zur Erhaltung von Senecas Werken beiträgt (vgl. z.B. Manitius 1 [1911], 248 über Alcuin; 2 [1923] 614 über ein anonymes Gedicht aus Metz). Die Fälschung erkennen Humanisten des 15. Jh. Gottfried von Breteuil (12. Jh.) erklärt, Senecas Briefe stünden den Evangelien nur wenig nach (Manitius 3 [1931] 777). Radulfus de Longo Campo (13. Jh.) nennt ihn *venerabilis* (Manitius ebd. 803), Johannes von Auville legt in seinem *Architrenius* (verfaßt 1184) Seneca eine Diatribe über die Verachtung des Hoflebens in den Mund (Manitius ebd. 807). Dante spricht im *Inferno* 4, 41 von *Seneca morale.* Das Spätmittelalter entdeckt Seneca als Naturwissenschaftler und als Tragiker; erhalten ist der Kommentar des englischen Dominikaners Nicholas Trevet (†1328) zu Senecas *Thyestes.* Albertino Mussato (†1329) begründet mit seiner lateinischen *Ecerinis* die Renaissancetragödie. Formal und inhaltlich wird Seneca – mehr als die griechischen Tragiker – zum Vorbild dieser Gattung.

[2] *Carm.* 5, 35, 4; Manitius 1 (1911) 313.

Ruprecht von Deutz (†1130) liest Seneca nicht als strengen Moralisten, sondern um seiner Menschlichkeit willen.[1] Der Benediktiner legt mit Hilfe von Senecaworten seinen deutschen Mönchen ein zivilisiertes Auftreten ans Herz. Darin folgt er einem Brief Senecas (*epist.* 5, 1–4)[2] wörtlich; nur Sätze, die sich mit dem mönchischen Armutsideal nicht vertragen, läßt er aus.[3]

Das *Heinrici Summarium*, eine Sammlung von Exzerpten über verschiedene Fachgebiete in 11 Büchern (11. Jh.), deren deutscher Ursprung aus zahlreichen althochdeutschen Glossen hervorgeht, weist einen poetischen und einen prosaischen Prolog auf. Der letztere beginnt mit einem Zitat aus Senecas 33. Brief. Dieser Brief handelt von Nutzen und Nutzlosigkeit der Zitate: Solange wir jung sind, müssen wir mit Hilfe von Zitaten aus fremden Erfahrungen lernen, als Erwachsene dürfen wir uns mit Fremdem nicht mehr zufrieden geben. Der Nachwelt bleibt vieles zu entdecken.[4] Da der Verfasser des zweiten Prologs den Senecabrief kannte, hatte er offenbar eine Vorstellung von den Grenzen der Schulgelehrsamkeit und von Senecas Absicht, den Leser intellektuell und moralisch zu aktivieren. Es ist bedenkenswert, daß die sogenannte Trockenheit vieler mittelalterlicher Werke trügerisch ist; setzt sie doch jene Aktivität des Lesers voraus, für die sie nur eine Grundlage bieten will. Es sei hinzugefügt, daß einige Gedanken des 33. Briefes sich mit dem Epilog der *Naturales quaestiones* berühren, zu deren Lesern Goethe zählen wird.

Otto von Freising (12. Jh.), Verfasser der *Weltchronik* und der *Gesta Friderici*, ist mit Seneca vertraut. Unter den längeren Zitaten finden wir

---

[1] Zur Spannung zwischen *morbid asceticism* und *realistic humanitas* bei Seneca: Griffin (1976), 181. Das Adjektiv *morbid* paßt hier nicht, da Seneca Askese nur in sehr geringem Umfang betreibt (siehe oben Seiten 79 f.).

[2] *Illud autem te admoneo, ne eorum more, qui non proficere sed conspici cupiunt, facias aliqua quae in habitu tuo aut genere vitae notabilia sint. Asperum cultum et intonsum caput et neglegentiorem barbam . . . evita. Satis ipsum nomen philosophiae, etiam si modeste tractetur, invidiosum est: quid si nos hominum consuetudini coeperimus excerpere? Intus omnia dissimilia sint, frons populo nostra conveniat . . . Id agamus, ut meliorem vitam sequamur quam vulgus, non ut contrariam: alioquin quos emendare volumus, fugamus a nobis et avertimus. Illud quoque efficimus, ut nihil imitari velint nostri, dum timent, ne imitanda sint omnia. Hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem: a qua professione dissimilitudo nos separabit. Videamus, ne ista, per quae admirationem parare volumus, ridicula et odiosa sint.*

[3] Im Spätmittelalter finden wir andererseits in der Thomas a Kempis zugeschriebenen *Imitatio Christi* (1, 20, 2) eine Anspielung auf Seneca im gegenteiligen Sinne: *Dixit aliquis: quotiens inter homines fui, minor homo redii*; vgl. Seneca, *epist.* 7, 3 *avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior, immo vero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui*). Aber auch bei der Pflege der Abgeschiedenheit bleibt für Seneca *humanitas* das wichtige Kriterium.

[4] Manitius 3 (1931) 240.

den Anfang von Senecas 85. Brief mit dem Lob der freiwilligen Verbannung Scipios, einen Passus, den man mit Fug und Recht als Fürstenspiegel bezeichnen kann.[1]

Vier Hauptaspekte der Senecarezeption in Deutschland finden sich also schon im Mittelalter: der gelehrte Charakter der Rezeption, der weltmännische, undogmatische Aspekt seiner Weisheit, die pädagogische Bedeutung der Sentenz im Dienste der intellektuellen Aktivierung des Lesers, das Ringen um Milde als Herrschertugend.

15. JAHRHUNDERT: DICHTERPHILOLOGEN; DEUTSCHLAND EIN SCHWERPUNKT DER LATEINISCHEN DRAMATISCHEN POESIE

Das erste bedeutende Werk der neuhochdeutschen Literatur ist bereits stark von senecanischen Elementen mitgeprägt. Johannes von Saaz (†1414), ein Autor von großer Sprachgewalt und Gelehrsamkeit, verfaßt einen Dialog zwischen dem Tod und einem Landmann, der seine Frau verloren hat (*Der Ackermann aus Böhmen*). Vieles darin, vor allem die stoische Rechtfertigung des Todes, stammt letzten Endes aus Seneca, vermittelt durch Petrarca (*De remediis utriusque fortunae*) und William Langland († um 1400; *Piers the Ploughman*). Von Anfang an steht somit die neuhochdeutsche Senecarezeption in einem europäischen Rahmen und läßt sich vom Einfluß der europäischen Senecanachfolger in Deutschland nicht trennen.

Die frühhumanistischen lateinischen Dramen haben in Italien geringere Wirkung als in Deutschland, wo seit Jakob Wimphelings (†1528) *Stylpho* (1470) geradezu ein Schwerpunkt der dramatischen Dichtung in lateinischer Sprache liegt.[2] Der erste deutsche *poeta laureatus,* Conrad Celtis (†1508), studiert in Rom bei Pomponius Laetus (†1498), der dort antike Dramen aufführen läßt. Celtis hält in Leipzig Vorlesungen über Senecas Tragödien und bringt später in Wien als erster antike Komödien auf die Bühne. Von einer Seneca-Edition vollendet er nur *Hercules furens* und *Thyestes*. In der Vorrede (1487) vergleicht er die zehn Dramen Senecas mit den Zehn Geboten. Celtis betont die staatstragende und moralische Funktion der antiken Schauspiele. Auch

[1] 2, 40, p. 114; Manitius 3 (1931) 385.
[2] Reiches Material und Bibliographie bei Liebermann (1978).

Jacob Locher (†1528) gibt Seneca-Tragödien heraus und schreibt sein Prosadrama *Historia de rege Franciae*, wie er selbst erklärt, *ad similitudinem . . . veteris tragedie*, de facto aber unter dem Eindruck von Carlo Verardis (†1500) *Historia Baetica*[1] (Rom 1493). Ein weiterer wichtiger Aspekt von Senecas Nachwirken im 15. Jh. in Deutschland ist also die Personalunion von Philologie und Dichtung in den großen Autoren.

16. JAHRHUNDERT: SENECAS PHAEDRA ALS VORBILD FÜR JOSEPHSDRAMEN

Durch das Wirken der Reformatoren, besonders Melanchthons, entstehen überall in Deutschland humanistische Schulen, an denen Latein, Griechisch und Hebräisch gelehrt wird; so erhält das Schuldrama einen starken Impuls. Die Synthese von humanistischer Form und christlichem Gehalt findet sich in den neulateinischen Stücken von Wilhelm Gnaphaeus (*Acolastus*) und Georg Macropedius (*Asotus, Hecastus*). Das Bibeldrama nach antiken Vorbildern tritt an die Stelle der mittelalterlichen geistlichen Spiele. Absicht ist die Stiftung von moralischem Nutzen und religiöser Belehrung. Soweit diese Dramen lateinisch sind, wollen sie auch Gewandtheit im sprachlichen Ausdruck vermitteln. Spuren Senecas finden sich relativ selten, aber es ist klar, daß Senecas *Phaedra* auf Josephs Begegnung mit Potiphars Weib ausstrahlt (Cornelius Crocus, *Comoedia sacra, cui titulus Josephus*).

Ähnliche Stücke schreiben Macropedius (*Josephus* 1544) und Aegidius Hunnius (ersch. 1584). Auch die *Susanna* von Sixt Birk (deutsch 1532, lateinisch 1537) ist von Senecas *Phaedra* angeregt. Im allgemeinen aber hat Deutschland im 16. Jh. zu Seneca als Dramatiker keine Beziehung; das bürgerlich gemäßigte Publikum zieht Terenz vor (im Unterschied zu Italien, wo Renaissance-Tragödien prächtig ausgestattet werden). Die geringe Wirkung Senecas in jenem moralisch-didaktischen Zeitalter kann uns davor warnen, allzu vorschnell seinen Dramen eine vordergründig didaktische Absicht zu unterstellen.[2]

Dagegen sind die philosophischen Schriften im 16. Jh. in Deutschland keineswegs unbekannt; schon 1536 erscheinen sie in Straßburg, verdeutscht von Michael Herr, unter dem damals zeitgemäßen und dem

---

[1] Die *Historia* beschreibt die Rückeroberung Granadas durch die Spanier.
[2] Treffend beobachtet von Liebermann (1978) 385.

Verkauf förderlichen Titel: *Sittliche Zuchtbücher des hochberümpten L. A. Seneca*. Senecas Eintreten für Milde und Menschlichkeit bekommt im Reformationszeitalter politische Aktualität: Calvin[1] übersetzt und kommentiert schon 1532 – also noch als Katholik – Senecas *De clementia*, um Franz I. für eine milde Behandlung der Reformierten zu gewinnen.

DAS 17. JAHRHUNDERT: FÜR DIE DEUTSCHEN EIN UNGLÜCKLICHES, FÜR SENECA EIN GLÜCKLICHES JAHRHUNDERT: OPITZ REZIPIERT DEN DRAMATIKER, ETHIKER UND PHYSIKER

Im 17. Jh. nimmt Senecas Einfluß in Deutschland spürbar zu. Dies ist nicht zuletzt dem Wirken niederländischer Gelehrter, besonders des Justus Lipsius, zu verdanken. Das schwer zu definierende Barockzeitalter, das Gegensätzliches miteinander verbindet – Sinnenfreude und mystische Askese, Zartheit und Grausamkeit, Absolutismus und Individualismus – hat eine innere Affinität zu Seneca. Tyrannen- und Märtyrerdramen treten stärker als bisher hervor.[2] Im Zusammenhang mit der Ausbildung einer rhetorischen Erziehung und Selbsterziehung werden Senecas Szenen, in denen sich eine Gestalt durch rhetorische Selbstbeeinflussung zu einer bestimmten Handlungsweise „aufpeitscht" (etwa Medea zu ihrem Kindermord), in neuer Weise rezipiert. Diese Entwicklung hatte ein Zentrum im Straßburger Akademietheater.[3] Im 17. Jahrhundert verlassen die deutschen Tragödien das kleinbürgerliche Milieu. Eine wichtige Anregung gab der Dichterphilologe Daniel Heinsius, der ein Drama über Wilhelm von Oranien schrieb (*Auriacus sive libertas saucia*). Ähnliche Stiltendenzen finden sich im Jesuitendrama der Gegenreformation, das unter italienischem Einfluß steht, aber auch die Ausgabe der Seneca-Tragödien

---

[1] Wissenschaftliche Ausgabe: L. Battles, A. Malan Hugo (Leiden, 1969); Calvins Annotationen zu Seneca-Tragödien: A. Ganoczy, S. Scheld (1990).

[2] Ein Vorläufer war in der Reformationszeit Johann Agricola mit seiner *Tragedia Johannis Hus*. Einfluß Senecas zeigt sich auch in Bearbeitungen des Susanna-Stoffes (Liebermann [1978] 385 f.).

[3] Erwähnt seien Michael Hospein, Georg Calaminus (*Rudolphottocarus*), Kaspar Brülow (*Andromeda, Elias, Chariclia, Nebucadnezar, Julius Caesar, Moyses*), Johannes Paul Crusius und Theodor Rhodius, der ein Josephsdrama auf den Spuren von Aegidius Hunnius und noch mehr von Seneca schreibt.

des Antwerpener Jesuiten Martin Antonio Delrio verwertet. Wichtige Vertreter sind Jacob Gretser, Jacob Bidermann (*Cenodoxus*), Nicolaus von Avancini.

Eine dritte Gruppe von Einflüssen, die der Seneca-Rezeption in Deutschland den Boden bereiten, kommt von den englischen Komödianten; diese treten seit Ende des 16. Jh. in Deutschland auf (seit 1604 spielen sie auch in deutscher Sprache). Ihre Gestikulation ist heftig, der Stil ihrer Stücke schwülstig; das Moralisieren tritt gegenüber dem Dramatischen zurück, Charaktere und Geschehensabläufe gewinnen Autonomie. Die englischen Schauspieltruppen halten sich an die Fürstenhöfe; ihr Stil beeinflußt z.B. die Nero-Tragödie des Herzogs Heinrich Julius von Braunschweig (*Von einem ungeratenen Sohn*). Es ergibt sich eine mehrfache Nähe zu Seneca: durch den Stoff, durch den Einfluß der von Seneca geprägten englischen Tradition, durch den Zeitstil der eigenen Epoche: eine fesselnde und vielschichtige Intertextualität, deren einzelne Fäden sich kaum mehr entwirren lassen.

In Nord- und Mitteldeutschland entwickelt sich das literarische Kunstdrama des Barock auf dem Boden des protestantischen Schuldramas. Neben den Geburtsadel tritt die *nobilitas literaria*: Juristen, Philologen, Theologen fühlen sich den Fürsten ebenbürtig. Auf das bürgerliche Zeitalter mit seiner religiös-moralischen Problemstellung folgt jetzt eine Epoche des Paradigmatischen mit dem Bestreben, auf dem Wege über die Wirklichkeit zur absoluten Wahrheit vorzustoßen. Im Anschluß daran versinnlichen die Dramatiker die Idee wieder im bedeutungssschweren Gestus. Im Norden herrscht ein bürgerlicher Barockstil des Wortes, im Süden Deutschlands eine imperial geprägte Bilderwelt. Die Freude am Schauerlichen, Grellen und Übersteigerten, an Witz, Pointe und Epigramm stellt eine neue Nähe zu Seneca her. Auch im Prosastil bevorzugt man jetzt Seneca und Tacitus; sie lösen Cicero als Stilmuster ab. Vor allem aber bleibt Seneca in diesem Zeitalter rhetorischer und poetischer Regeln das Paradigma für die Tragödie. Sein Einfluß auf die dramatische Bühne in Deutschland ist im 17. Jh. unübersehbar groß, aber noch nicht ausreichend erforscht.[1] Die größten Namen sind Andreas Gryphius (†1664) und Daniel Caspar von Lohenstein (†1683).

---

[1] Bibl. bei Liebermann (1978) 400–424; immer noch nützlich Gervinus (5. Aufl. 1872) 550 ff.

Der erste deutschsprachige Autor von Format, der sich umfassend mit Seneca beschäftigt, ist Martin Opitz[1] (†1639 in Danzig). Seine dichtungstheoretische Schrift, *Das Buch von der deutschen Poeterey* (1624), entstand nach seiner eigenen Behauptung innerhalb von fünf Tagen. Senecas planvolle Stücke bieten ihm die beste Gewähr für modellbildende Regelhaftigkeit. Seneca ist für ihn aber auch – neben Lucan – ein Meister des Pathos. Kurz nach der *Poeterey* veröffentlicht Opitz die erste deutsche Übersetzung einer Seneca-Tragödie, die *Trojanerinnen* (1625).[2] Seine Übertragung in deutsche Alexandriner ist breiter als das Original; der in ihr spürbare Rationalismus paßt zu der Vorstellung eines mehr lateinisch als griechisch geprägten „vorbarocken Klassizismus" oder „Späthumanismus". Einige Jahre danach übersetzt Opitz allerdings auch Sophokles' *Antigone* (1636). Im Vorwort zu seiner Verdeutschung der *Troades* (1625) stellt Opitz die stoische Tugend der Standhaftigkeit als Frucht des Theatererlebnisses dar. Sogar aus der *Antigone* zieht Opitz die Lehre, man solle das eigene Schicksal (*fortuna*) im Glück durch Weisheit bewahren und im Unglück mit Standhaftigkeit ertragen: In der Widmung der Antigone-Übersetzung (1636) lesen wir: *nostram* (sc. *fortunam*) *sive florentem bonis artibus retinere diligentius, sive adversam ac iacentem moderatius erectoque animo ferre discamus* („Wir wollen lernen, unser Los, wenn es uns günstig ist, durch sittlich gutes Verhalten zu bewahren; ist es aber unglücklich und liegt es darnieder, es möglichst maßvoll und mit aufrechtem Sinn zu ertragen"). Es überrascht nicht, daß deutsche Leser in den schweren Jahren des Dreißigjährigen Krieges in Tragödien nach moralischen Lehren suchen.

Gleichzeitig mit Senecas Einfluß auf das Drama nimmt auch seine philosophische Nachwirkung in Deutschland zu. In Frankreich[3] hat sich gegen Ende des 16. Jh. geradezu eine Seneca-Mode ausgebildet (Muret,[4] Montaigne,[5] Malherbe). In Deutschland wird im 17. Jh.

[1] Geboren 1597 in Bunzlau (Schlesien), 1624 vom Kaiser Ferdinand II. zum Dichter gekrönt, 1627 geadelt. Seine deutsche Bearbeitung eines Operntextes von O. Rinuccini, *Daphne*, wird 1627 von Heinrich Schütz vertont. Vorübergehend ist er Hofhistoriograph des Königs von Polen und schließlich kgl. polnischer Sekretär in Danzig.

[2] Bonfatti (2001); ältere Literatur bei Liebermann (1978) 392.

[3] Schon König Karl V. von Frankreich (†1380) besitzt in seiner reichhaltigen Bibliothek die meisten von Senecas Abhandlungen; um 1500 veröffentlicht Maistre Laurens die erste französische Seneca-Übersetzung.

[4] Seneca-Ausgabe Rom 1585.

[5] Siehe hier die Seiten 173–192.

ein christlicher Neu-Stoizismus bestimmend, auch unter der Einwirkung der Niederländer Justus Lipsius,[1] Daniel Heinsius, Gerard Joannis Vossius und nicht zuletzt der 1593 von J. Gruterus, dem Bibliothekar der Palatina, in Heidelberg veröffentlichten Ausgabe von Senecas philosophischen Schriften. Lipsius selbst schreibt einen Dialog *De constantia* im Anschluß an Seneca.[2] In jener politisch und religiös zerstrittenen Epoche suchen viele Leser einen geistigen Halt. Einen solchen bot ihnen der realitätsbezogene, lebensphilosophische Ansatz Senecas, der sich von den Spitzfindigkeiten der Dogmatiker nicht beeindrucken ließ. Auch Senecas „Verbindung philosophischer Gelehrsamkeit mit weltläufiger literarischer Gewandtheit"[3] entspricht dem Geist der von Justus Lipsius mitgeprägten Epoche (ein Aspekt, der uns schon im Mittelalter bei Ruprecht von Deutz begegnet ist).

Opitz ist der erste berühmte deutsche Dichter, der auf Senecas Werke zurückgreift. Er tut dies mit seltener Allseitigkeit und Gründlichkeit. Vermutlich geht die Anregung dazu auf seine Heidelberger Studienjahre (1619–20), also auf Gruterus, zurück. Vertrauten Umgang mit diesem Klassiker bezeugen seine Werke, aber auch ausdrückliche Äußerungen wie: „Der reiche Seneca an Witz und an Vermögen / Müst' allzeit umb mich seyn."

Opitzens *Trostgedichte in Widerwertigkeit deß Kriegs* trug ursprünglich den Titel: *Über die Beständigkeit* – also: *De constantia*. Im zweiten Buche deutet der Dichter, auf den Spuren von Seneca und Lipsius, Odysseus als Vorbild stoischer Gelassenheit:

Die Tugend gibt kein Blut;
Man mag sie wie man wil / verfolgen / neiden / hassen /
Sie helt jhr grosses Wort: Sich nicht bewegen lassen: /
Ist einer Eichen gleich / je öffter man sie schlägt /
Je mehr man sie behäwt / je mehr sie äste trägt (604–608).

Ein anderes Werk von Opitz, *Zlatna oder Von ruhe deß gemüthes*, ein Lobgedicht auf das Landleben, erinnert schon im Titel an Senecas *De tranquillitate animi*. Seine Schrift *De vita beata* erscheint in Opitzens *Vielguet*, Senecas Dialoge *Ad Marciam, Ad Polybium* und *Ad Helviam matrem de consolatione* verwertet unser Autor in seiner *Trostschrift an*

[1] Seneca-Ausgabe Leiden 1605 und 1615.
[2] Lipsius ahmt auch die *Apocolocyntosis* nach: *Somnium: lusus in nostri aevi criticos* (1581).
[3] Liebermann (1978) 395.

Herrn David Müllern. Die *Epistulae morales* schließlich zieht er in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder heran. Die damals herrschende Poetik fordert keine stoffliche Originalität, sondern Geschliffenheit der Form. Opitz gestaltet frei und elegant nach; geschickt modernisiert er Züge, die nicht in seine Zeit übertragbar sind. Bei aller Vorliebe für moralische Sentenzen ist er freilich selbst ein wendiger Diplomat und alles andere als ein strenger Stoiker. Vielleicht beruht seine Sympathie für Seneca gerade auf dieser Wesensverwandtschaft.

Besondere Erwähnung verdient, daß Opitz die *Naturales quaestiones* ausgiebig in seinem Gedicht *Vesuvius* verwertet, das anläßlich des Vesuvausbruches von 1631 entstand. Der Dichter gibt sein Werk selbst mit gelehrten Anmerkungen heraus, doch verrät er uns nicht das volle Ausmaß seiner Entlehnungen aus Seneca. Er bringt schon in den einleitenden Teilen auf weite Strecken Senecas großartige Vorrede zu den *Naturales quaestiones* (vgl. hier Seiten 113–119) in deutsche Verse.

> Alsdan kan erst ein Mensch sich einen Menschen nennen,
> Wann seine Lust jhn trägt was uber uns zu kennen,
> Steigt Eyffers voll empor und dringt sich in die Schoß
> Und Gründe der Natur: da geht sein Hertze loß,
> Lacht von den Sternen her der Zimmer die wir bawen,
> Deß Goldes welches wir tieff auß der Erden hawen,
> Wie auch der Erden selbst. Und wann er oben her
> Den engen Klumpffen sieht, der theiles durch das Meer
> Bedecket, theiles bloß und unbewohnet lieget,
> Ist Sand und Wüsteney, wird niergend gantz gepflüget,
> Und klagt hier Schnee, da Brand, so fängt er bey sich an:
> Ist dieses da der Punkt, der nimmer ruhen kann,
> Es werde dann durchs Schwerd und Fewer abgetheylet?
> Wir Thoren; jenes soll der Teutschen Gräntze seyn;
> Darüber greiffe man nicht dem Frantzosen ein;
> So weit geht Spanien . . .

Hier nimmt Opitz – im Anschluß an Seneca – die Perspektive des Weltraumfahrers vorweg, um die Kleinlichkeit irdischer Streitereien im richtigen Maßstab zu sehen. In derselben Einleitung verwendet Opitz das Prooemium des siebten Buches von Senecas *Naturales quaestiones* (7, 1, 1–2).[1]

[1] Wir aber sind so gar / Geblendet und verstockt, daß wir in allen Wercken / Deß weisen Schöpfers Macht und Ordnung nimmer mercken, / Als wann was

Nicht nur in diesen allgemeinen philosophischen Erwägungen (deren seine friedlose Zeit dringend bedurfte), sondern auch bei der wissenschaftlichen Beschreibung der Phänomene des Vulkanismus hält sich Opitz gewissenhaft an Senecas *Naturales quaestiones*.[1]

Opitz ist geradezu das Musterbeispiel einer ebenso gründlichen wie vielseitigen Seneca-Rezeption: Der Moralphilosoph, der Dramatiker und der Naturphilosoph haben fast im gleichen Umfang auf das Schaffen dieses Autors eingewirkt. Dies ist ein seltener Fall in der deutschen Literatur und wohl nicht nur in dieser.

DAS 18. JAHRHUNDERT: SENECAS STERN SINKT: ÄSTHETISCHE STATT MORALISCHER ERZIEHUNG

Das 18. Jh. wendet sich vom „Schwulst" ab; damit schwindet die Autorität des Dramatikers Seneca.[2] Der bekannte Literaturpapst Johann Christoph Gottsched (†1766), ein Anhänger des Rationalismus eines Christian Wolff, lehnt sich in seiner dramatischen Theorie an den französischen Klassizismus an. Gottsched wendet sich in seinem *Versuch einer Critischen Dichtkunst* gegen die „falsche Hoheit" Lucans und des „tragischen Seneca".[3] Dennoch hält er sich in seiner Stiltheorie auf weite Strecken an Senecas 100. und 114. Brief.[4] Gottsched hat durch seine Förderung des „guten Geschmacks" in vielen Punkten der späteren Entwicklung den Weg bereitet, was jedoch schon sein Überwinder Lessing nicht mehr würdigt. Nicht lange nach Gottsched wird für Lessing das Theater zur Schule der Menschlichkeit und Brüderlichkeit. Damit betreten wir den Bereich der deutschen Klassik.

Gotthold Ephraim Lessing (†1781) ist mit Senecas Tragödien vertraut. In seiner frühen Schrift *Von den lateinischen Trauerspielen welche*

newes sich, wie schlecht es auch mag seyn, / Für unsern Augen zeigt. Wie herrlich ist der Schein / Der edlen Sonne doch, noch wirfft man daß Gesichte / Gar selten zu ihr auff? Wann aber ihrem Liechte / Ein trübes Finsternuß wird in den Weg gesetzt, / Da läufft der Pöbel zu, da wird es hoch geschätzt, / Und furchtsam angesehn.

[1] Das Einzelne bei Stemplinger (1905), 334–344.

[2] Johann Elias Schlegel (†1749) ahmt in seiner *Hecuba* (= *Trojanerinnen*) Euripides und Seneca nach. Ewald von Kleist (†1759) ist Verfasser eines *Seneca* in drei Akten. Dieses Prosastück verherrlicht die Hochherzigkeit.

[3] Liebermann (1978) 425.

[4] Im 16. Hauptstück der *Ausführlichen Redekunst*: Merrifield (1967) 531, Anm. 6.

unter dem Namen des Seneca bekannt sind (1754)[1] würdigt er den *Hercules furens* und den *Thyestes*. Schon hier rezipiert Lessing überwiegend, was mit den Kategorien des 18. Jh. („menschlich", „rührend") übereinstimmt; später distanziert er sich deutlicher von dem römischen Dramatiker. Trotzdem zeugen seine Dramen von gründlicher Senecakenntnis.[2]

Im Laufe des 18. Jh. sinkt der Stern des Tragikers Seneca (sichtlich gehen die gedruckten Editionen der Dramen zurück); als Moralist jedoch bleibt Seneca weiterhin angesehen,[3] ja seine philosophischen Schriften werden in der Schule gelesen,[4] zumal die stoische Philosophie im 18. Jh. eine zentrale Rolle spielt. Besonders Senecas Affektenlehre, sein Lob der Vaterlandsliebe und der Preis des einfachen Landlebens werden beachtet. Hinzu kommt eine Wahlverwandtschaft des 18. Jh. mit dem leicht epikureischen Einschlag von Senecas Psychologie. Am 22. März 1772 schreibt Lessing an Gleim von „der fröhlichen Armuth, *laeta paupertas*, die dem Epikur und dem Seneca so gut gefiel". Bei Wieland und vielen seiner Zeitgenossen hat freilich das Wort „stoisch" negative Konnotationen; man hält sich lieber an Horaz. Ja, man übt auch moralisierende Kritik an Seneca (gegen die ihn sein Bewunderer Diderot verteidigt). Hinzu kommt, daß die Sprache und Form seiner philosophischen Briefe zur Nachfolge oder zur Kritik anregt (in dieser Beziehung sind Senecas *Epistulae morales* wichtige Vorläufer von Herders und Schillers Verwendung der Briefform und überhaupt für die Kunst des Essays. Dabei ist es reizvoll zu beobachten, daß Schiller die von Seneca geprägte Briefform verwendet, um die moralische Protreptik des Römers durch ästhetische Erziehung zu überwinden.

---

[1] In: *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. Lachmann und F. Muncker, Bd. 6, 3. Aufl., Stuttgart 1890, 167–242; Barner (1973).

[2] Lessings *Philotas* diente als Vorbild für Ewald von Kleists *Seneca*.

[3] Über den Einfluß Senecas auf Erasmus, Reuchlin, Montaigne, Zwingli, Calvin, Conhert, Lipsius, Gronovius, Spinoza u.a.: Dilthey (1957); zum 18. Jh.: Merrifield (1967) 528–546.

[4] Schiller, *Die Räuber* 3, 2: Kosinsky: Was soll der fürchten, der den Tod nicht fürchtet? – Moor: Brav! Unvergleichlich! Du hast dich wacker in den Schulen gehalten, du hast deinen Seneka meisterlich auswendig gelernt.

DAS 19. JAHRHUNDERT: SENECA ALS NATURPHILOSOPH (GOETHE), ALS DIALEKTIKER (HEGEL) UND ALS KULTURKRITIKER (NIETZSCHE)

Goethe: Naturwissenschaft, Anthropologie, Lyrik

Im 19. Jh. ist Seneca als Dramatiker weitgehend vergessen, obwohl sich in Grillparzers (†1872) Bühnenwerk *Das goldene Vließ* Spuren von ihm finden und Ludwig Uhland (†1862) Senecas *Thyestes* nachahmt. Doch setzt sich der Einfluß des Moralisten fort[1] – man denke etwa an Goethes Maximen und Reflexionen. Vor allem aber ist auf den Naturphilosophen[2] Seneca hinzuweisen, dem Goethe in seiner Geschichte der Farbenlehre einige wichtige Seiten widmet, und zwar „wegen seines allgemeinen Verhältnisses zur Naturforschung". Der Dichter beschreibt gründlich Senecas Stellung in der Geschichte der Naturwissenschaft. Dabei leitet er den spezifischen Charakter von Senecas Zugang zu den Naturphänomenen von der Eigenart der Römer her, eines Volkes, das sich, wie er geistreich bemerkt, besonders für den Menschen interessierte, sofern man ihm mit Gewalt oder Überredung etwas abgewinnen konnte. Andere Züge von Senecas Zugang zur Naturwissenschaft erklärt Goethe aus der historischen Situation der Römer, deren Übergang von der Kleinstadt zum Weltreich sich zu rasch vollzogen hatte. Der Dichter erkennt richtig den römischen Sinn für Fakten: „Er kennt was die Griechen beobachtet und gedacht; bey einem langen aufmerksamen Leben sind ihm viele merkwürdige Naturbegebenheiten aufgefallen, die er teils selbst erfahren, teils von andern vernommen".[3] Im gedruckten Text der *Geschichte der Farbenlehre* kritisiert Goethe den „ungebildeten", laienhaften Zugang der Römer zur Natur, ihren Sensationshunger, ihre Freude am Außerordentlichen (Vulkanausbrüchen, Kometen); aber in den Paralipomena wählt er seine Worte sorgfältiger, und das Urteil fällt günstiger aus: „Die Empfindungen die Ge[danken?] der Urzeit walten noch immer fort, und selbst der weise Mann wendet sich nur nach dem Auffallenden".[4] Darüber hinaus weist Goethe Fehlurteile zurück, die sich

---

[1] Zum Einfluß Senecas im 19. Jh. s. auch Krappe (1933) und Hahne (1944).

[2] Auch Alexander von Humboldt (†1859) zitiert Seneca wiederholt in seinem *Kosmos*.

[3] *Paralipomena zur Farbenlehre, W. A.* II 52, 241.

[4] Ebd.

aus der modernen Perspektive ergeben. Neigt doch der heutige Betrachter dazu, den experimentellen Zugang zur Natur für den einzig möglichen zu halten und Seneca daraus einen Vorwurf zu machen, daß er sich seiner nicht bedient. Der große Dichter geht sogar so weit, Senecas Bescheidenheit anzuerkennen, der ja im Epilog der *Naturales quaestiones* der Nachwelt großzügig das Recht auf weitere naturwissenschaftliche Entdeckungen einräumt. Vor allem aber schätzt Goethe die Wissenschaftlichkeit von Senecas Zugang zur Natur hoch ein, inbesondere in seinem unbedingten Festhalten am Kausalitätsgesetz. Dies geht aus der *Geschichte der Farbenlehre*, aber auch aus folgendem Entwurf hervor: „Was aber an Seneca höchlich zu schätzen ist daß er über<all> etwas Gesetzliches anerkennt und {für} das seltne Streben wie <er> sich gegen alle zufällige Erklärung mit mehr oder weniger Glück auflehnt".[1] Bei der Besprechung der Kometen stimmt Goethe Senecas Suche nach Naturgesetzen noch lebhafter zu: „Das längst Gefundene wird wieder verscharrt; wie bemühte sich Tycho, die Kometen zu regelmäßigen [d. h. regelmäßig wiederkehrenden] Körpern zu machen, wofür sie Seneca längst erkannt!"[2] Hier betont Goethe wie Seneca die Regelmäßigkeit des Auftretens der Kometen, also die Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes auch für diese Erscheinung.[3] Dementsprechend beschließt Seneca seine Besprechung der Kometen (und zugleich seine ganze naturwissenschaftliche Schrift) mit einer Würdigung des wissenschaftlichen Erkennens. Dieser Abschnitt ist für Goethe in mehrfacher Beziehung von großer Bedeutung. Vor allem akzeptiert Goethe Senecas Einsicht, Verstehen komme nicht schlagartig zustande, sondern setze einen langen wissenschaftlichen Weg über viele Generationen voraus. Nach Goethe gilt dies nicht nur für die Naturwissenschaft, sondern auch für das Lesen seiner eigenen Werke.[4] *Eleusis servat quod ostendat revisentibus*. („Eleusis hebt etwas auf,

---

[1] Ebd.

[2] *Maximen und Reflexionen* 4; vgl. Seneca, *Naturales quaestiones* 7, 22–32.

[3] Goethe respektiert auch Senecas Erklärung des Regenbogens (*Naturales quaestiones* 1, 3): „Seneca kommt auf den glücklichen Gedanken, daß es eine unendliche Wiederholung des Sonnenbildes sey" (*Paralipomenon zur Farbenlehre* II 52, 407). Hier referiert Seneca natürlich fremde Ansichten; auch Wilhelm von Conches (1.Hälfte des 13. Jh.) verwertet übrigens den Seneca-Passus (Manitius 3 [1931] 216).

[4] „In solchen Hoffnungen einsichtiger Theilnahme habe ich mich bey Ausarbeitung der Helena ganz gehen lassen, ohne an irgend ein Publicum noch an einen einzelnen Leser zu denken, überzeugt, daß wer das Ganze leicht ergreift und faßt, mit liebevoller Geduld sich auch nach und nach das Einzelne zueignen werde. Von einer Seite wird dem Philologen nichts Geheimes bleiben, er wird sich vielmehr an

um es denen zu zeigen, die es wieder besuchen"). Diesen Satz fand Goethe im Schlußteil der *Naturales quaestiones* (*Naturales quaestiones* 7, 31, 6),[1] einem für ihn zentralen Text, auf den er in verschiedenen Zusammenhängen zurückkommt. Dort besteht Seneca – in der Nachfolge des Aristoteles – darauf, man dürfe von Gestirnen und Göttern nur mit Ehrfurcht[2] sprechen und habe leichtfertige und unrichtige Behauptungen tunlichst zu vermeiden; denn die tiefsten Wahrheiten würden erst spät entdeckt.

In demselben Finale der *Naturales quaestiones* findet sich freilich auch jene Kritik am römischen Sittenverfall, die Goethe so unnütz und überflüssig erschien. Bei Seneca hat der Abschnitt die Funktion, den Menschen an seine hohe Berufung zu erinnern: das Anschauen des Himmels und die Erforschung der Natur. Obwohl Goethe Senecas moralisierende Exkurse ablehnt,[3] meidet er die ausgetretenen Pfade der trivialen Senecakritik, die sich auf die Widersprüche zwischen Theorie und Praxis versteift. Goethe erkennt sogar den großen Stil in Senecas Leben.[4] In diesem Zusammenhang muß man gegenüber Goethe betonen, daß die Eigenschaft, die er an Seneca am meisten schätzte, sein rationaler und wissenschaftlicher Zugang zur Natur, von seinem Moralismus nicht zu trennen ist. Seneca ist vom Fortschritt der Naturwissenschaft überzeugt; entsprechend glaubt er auch an die Wirkung ethischer Paränese (und das trotz seiner Erfahrungen mit der Erziehung Neros). Dieser moralische Optimismus ist eine Parallelerscheinung zu Senecas Wissenschaftsoptimismus, was künftige Fortschritte der Physik betrifft. In diesem Fall hat Goethe es nicht vermocht, sich von der zu seiner Zeit herrschenden Meinung freizumachen, die diese beiden Sphären streng voneinander trennte.

---

dem wiederbelebten Alterthum, das er schon kennt, ergötzen; von der andern Seite wird ein Fühlender dasjenige durchdringen, was gemüthlich hie und da verdeckt liegt."

[1] Brief an C. J. L. Iken vom 27. 9.1827, *WA*. IV 43, 82.

[2] Goethe entwickelt die Lehre von der dreifachen Ehrfurcht (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 2. Buch, 1. Kap., Ende; vgl. 3. Buch, 11. Kap.). Zur Ehrfurcht vor sich selbst vgl. Seneca, *epist.* 25, 6: *cum iam profeceris tantum, ut sit tibi etiam tui reverentia, licebit dimittas paedagogum.* Zu Goethes „Respekt" vor der Zeit (ebd. 3. Buch, 11. Kap.) Seneca, *epist.* 1 (hier Seiten 9–23).

[3] Goethe hält Senecas Sittenkritik für „unnütze Deklamationen" und ist überzeugt, sie könne den Verfall des Staates und den Einbruch der Barbarei nicht aufhalten.

[4] „Seneca, der ein so bedeutendes Leben geführt" . . . „bei dem großen Drange, den er in sich fühlt" *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre. Nachtrag* = Cotta-Ausgabe Bd. 10 (Stuttgart 1875) 379.

Heute sehen wir freilich, daß das physische Überleben der Erde von moralischen Entscheidungen des Menschen abhängt; so können wir vielleicht Senecas Zugang heute besser verstehen. In den *Paralipomena zur Farbenlehre* urteilt Goethe ausgewogener über den Römer: „Er kehrt immer dahin zurück woher er ausgegangen aufs Sittliche auf das was den Menschen am Menschen interessirt worüber wir ihn denn auch nicht wollen getadelt haben."[1] Hier wird Senecas anthropologisches Interesse nicht als bedauerlicher Fehler seiner Nation abgestempelt. Die Paralipomena führen hier über den veröffentlichten Text der Materialien zur *Geschichte der Farbenlehre* hinaus.

Goethes Senecalektüre ist freilich nicht auf die grundsätzlichen Abschnitte der *Naturales quaestiones* beschränkt. Im Herbst 1808 studiert Goethe das Werk gründlich; er benützt die Ausgabe von Justus Lipsius und Gronovius (Amsterdam 1673) aus der Weimarer Bibliothek.[2] Goethe liest dieses Buch nicht als literarisches Werk, sondern als Quelle für die Beschreibung von Naturerscheinungen. Dabei entdeckt er eine Parallele zwischen Senecas Schilderung der Entstehung von Inseln im Ägäischen Meer und seinen eigenen Vorstellungen über die Entstehung des Kammerbergs bei Eger. In einem Brief an v. Leonhard vom 18. November 1808 zitiert Goethe einen ziemlich umfangreichen Abschnitt aus den *Naturales quaestiones* (2, 26) im lateinischen Original.[3] Goethe befaßt sich mit der Entstehung von Bergen

---

[1] *Paralipomena zur Farbenlehre, W. A.* II 52, 241.

[2] *M. et L. Annaei Senecae opera quae extant. Integris* Justi Lipsii, J. Ferd. Gronovii *commentariis* (Amsterdam 1673); vgl. v. Keudell (1931) Nr. 1673, s. auch *Tagebücher* 25. 9./14. 11. 1808; *W. A.* III 3,389/399; *Tagebücher* 20.–21. 11. 1808; *W. A.* III 3, 400.

[3] „Ich traf in diesen Tagen auf die Stelle des Seneca, welche die Naturerscheinung bei Entstehung der Inseln im Ägäischen Meere auf eine Weise beschreibt, die genau mit derjenigen zusammentrifft, wie ich mir die Entstehung des Kammerbergs dachte; nur daß freilich jene Naturbegebenheiten viel mächtiger, gewaltsamer und von größerem Umfange sein möchten. Der Text steht wohl hier am rechten Orte. *Naturalium Quaestionum Libro II, Cap.* 26: *Majorum nostrorum memoria, ut Posidonius tradit, cum insula in Aegaeo mari surgeret, spumabat interdiu mare et fumus ex alto ferebatur. Nam demum prodebat ignem, non continuum sed ex intervallis emicantem, fulminum more, quotiens ardor inferius jacentis superum pondus evicerat. Deinde saxa revoluta rupesque partim illaesae, quas spiritus antequam verteretur expulerat, partim exesae et in levitatem pumicis versae,. novissime cacumen exusti montis emicuit. Postea altitudini adjectum, et saxum illud in magnitudinem insulae crevit. Idem nostra memoria, Valerio Asiatico consule, iterum accidit. Quorsus haec retuli? ut appareret, nec exstinctum ignem mari superfuso, nec impetum ejus gravitate ingentis undae prohibitum exire. Ducentorum passuum fuisse altitudinem Asclepiodotus Posidonii auditor tradidit, per quam, diruptis aquis, ignis emersit.*" An v. Leonhard (18. 11. 1808), *W. A.* II 9, 211 (vgl. Grumach [1949] 803); s. auch: An D. L. G. Karsten (Konzept) 20. 11. 1808, *W. A.* IV 20. 219.

und Inseln auch in seinem *Märchen* und in der *Klassischen Walpurgisnacht*, einer Szene, die von den *Naturales quaestiones* beeinflußt ist.[1] So wird ein gründlich studierter Senecapassus in den unterschiedlichsten Zusammenhängen zur Inspirationsquelle.

Doch beschränkt sich Goethes Senecalektüre nicht auf die *Naturales quaestiones*. Der römische Autor kommt auch dem anthropologischen Interesse Goethes entgegen. Auf seiner italienischen Reise beschäftigt er sich mit Theophrasts *Charakteren* und mit der antiken Temperamentenlehre; damals zieht er auch Senecas Gedanken über *ira* und *benevolentia* heran. Seine entsprechende Notiz bezieht sich höchstwahrscheinlich auf den Schluß von *De ira*. Dort empfiehlt Seneca angesichts der Tatsache, daß wir alle sterblich sind, *humanitas* als Heilmittel gegen den Zorn. Was *benevolentia* betrifft,[2] so denkt Goethe an eine

---

[1] *Sirenen*: Führen wir mit hellem Heere / Eilig zum **ägäischen Meere**, / Würd' uns jede Lust zu Theil. / (Erdbeben) / **Schäumend** kehrt die Welle wieder, / Fließt nicht mehr im Bett darnieder; / Grund erbebt, das Wasser staucht, / Kies und Ufer berstend **raucht** . . .

Sphinxe: Welch ein widerwärtig Zittern, / Häßlich grauenhaftes Wittern! / Welch ein Schwanken, welches Beben, / Schaukelnd Hin- und Widerstreben! / Welch unleidlicher Verdruß! / Doch wir ändern nicht die Stelle, / Bräche los die ganze Hölle. / Nun **erhebt sich ein Gewölbe** / Wundersam. Es ist derselbe, / Jener Alte, längst Ergraute, / Der die **Insel** Delos baute, / Einer Kreißenden zu Lieb' / Aus der Wog' empor sie trieb. / Er, mit Streben, Drängen, Drücken, / Arme straff, gekrümmt den Rücken, / Wie ein Atlas an Gebärde, / Hebt er Boden, Rasen, Erde, / **Kies** und Gries und Sand und Letten, / Unsres Ufers stille Betten. / So zerreißt er eine Strecke / Quer des Thales ruhige Decke. / Angestrengtest, nimmer müde, / Colossale Karyatide; / Trägt ein furchtbar **Steingerüste**, / Noch im Boden bis zur Büste; / Weiter aber soll's nicht kommen, / Sphinxe haben Platz genommen. /

Seismos: Das hab' ich ganz allein vermittelt, / Man wird mir's endlich zugestehn; / Und hätt' ich nicht geschüttelt und gerüttelt, / Wie wäre diese Welt so schön? – / Wie ständen eure Berge droben / In prächtig-reinem Ätherblau, / Hätt' ich sie nicht hervorgeschoben / Zu mahlerisch-entzückter Schau! *Faust* II 2, 7500–7557, *W. A.* 1, 15[1], 133 (14, 113).

Hierzu vgl. W. Hertz (1913), (1919) und (1931).

[2] Goethes Notiz lautet: *Les Caracteres de Theophraste*. Seneca *de ira et bene volentia*. *La Langue*. Preisschrifften über die Neigungen. Kampf von Temperamenten. *Notizen aus Italien* (1786/1788), *W. A.* I 32, 449 (zitiert bei Grumach [1949] 790). Seneca zu *benevolentia* (*De beneficiis* 3, 22, 1): *Servus ubi benevolentia erga dominum fortunae suae modum transiit et altius aliquid ausus, quod etiam felicius nato decori esset, et spem domini antecessit, beneficium est intra domum inventum*; 7, 13, 1 *beneficium maius esse non potest: ea quae per beneficium dantur, possunt esse maiora: et plura in quae se denique benevolentia effundat et sic sibi indulgeat, quemadmodum amantes solent: quorum plura oscula et complexus artiores, non augent amorem, sed exercent; dial.* 9, 7, 6 *praecipue tamen vitentur tristes et omnia deplorantes, quibus nulla non causa in querelas placet. Constet illi licet fides et benevolentia, tranquillitati*

Kernstelle aus *De beneficiis* und vor allem an den Anfang und Schluß von *De ira*. Die Einleitung von *De ira* schildert anschaulich die physiognomischen Symptome des Zornes, wie dies Goethes charakterologischem Blick entgegenkommt.[1] Darüber hinaus findet eine Stelle aus *De beneficiis* ein unmittelbares Echo in Goethes *Maximen und Reflexionen* (Nr. 4): „Begegnet uns jemand, der uns Dank schuldig ist, gleich fallt es uns ein. Wie oft können wir jemand begegnen, dem wir Dank schuldig sind, ohne daran zu denken." Man vergleiche Seneca, *De beneficiis* 2, 10, 4: *Haec beneficii inter duos lex est: alter statim oblivisci debet dati, alter accepti numquam* („Dies ist das Gesetz für eine Wohltat zwischen zwei Menschen: Der eine muß sofort vergessen, daß er sie erteilt hat, der andere nie, daß er sie empfangen hat").[2] Dieses Beispiel stehe hier stellvertretend für viele andere, die Senecas Einfluß auf die Autoren von Aphorismen in Deutschland dokumentieren, ein fruchtbares und relativ wenig bearbeitetes Forschungsgebiet.

Ja, Seneca strahlt auch auf Goethes Lyrik aus. Sein unsterbliches Gedicht über die drei Grazien ist ganz offensichtlich von *De beneficiis* angeregt (1, 3, 3): „Andere freilich wollen, daß eine als die erscheine, die die Wohltat erteilt, die zweite, die sie empfängt, die dritte, die sie erwidert". *Alii quidem videri volunt unam, quae det beneficium, alteram, quae accipiat, tertiam, quae reddat.*

Aglaia: Anmuth bringen wir ins Leben,
Leget Anmuth in das Geben.

---

tamen inimicus est comes perturbatus et omnia gemens; epist. 81, 25 *aliquid benevolentiae.* Der gesamte Kontext dieser letzten Stelle ergänzt sich vorzüglich mit dem Schluß von *De ira* und gipfelt in dem Terminus *benevolentia*: (23–25) *Quid autem eo miserius, cui beneficia excidunt, haerent iniuriae?* (Diese Stelle ist für Goethe überhaupt wichtig, auch für ihn als Aphoristiker, siehe unten). *At contra sapientia exornat omne beneficium ac sibi ipsa commendat et se assidua eius commemoratione delectat. Malis una voluptas est et haec brevis, dum accipiunt beneficia, ex quibus sapientis longum gaudium manet ac perenne. Non enim illum accipere, sed accepisse delectat, quod inmortale est et assiduum: illa contemnit, quibus laesus est, nec obliviscitur per neglegentiam, sed volens. Non vertit omnia in peius nec quaerit, cui inputet casum, et peccata hominum ad fortunam potius refert. Non calumniatur verba nec vultus: quicquid accidit, benigne interpretando levat: non offensae potius quam officii meminit. Quantum potest, in priore ac meliore se memoria detinet nec mutat animum* [vgl. den von Goethe gerne verwendeten Briefschluß „Unwandelbar"] *adversus bene meritos, nisi multum male facta praecedunt et manifestum etiam conivent discrimen est: tunc quoque in hoc dumtaxat, ut talis sit post maiorem iniuriam qualis ante beneficium. Nam cum beneficio par est iniuria, aliquid in animo benivolentiae remanet.*

[1] Mit der Hilfe des Professors Wolf übersetzte Goethe das Theophrast zugeschriebene Werk *Über die Farben*, wobei Goethe gelegentlich Konjekturen zum Text vorschlug (Grumach [1949] 794).

[2] Vgl. F. Jonas (1883), bes. 112; ders. (1891) 259–266.

Hegemone: Leget Anmuth ins Empfangen!
Lieblich ist's, den Wunsch erlangen.
Euphrosyne: Und in stiller Tage Schranken
Höchst erfreulich sei das Danken.

Goethes Senecarezeption ist an Vielfalt der Gesichtspunkte mit derjenigen Opitzens vergleichbar, doch treten bei ihm die Dramen zurück; bei Opitz erstaunt die Breite der Basis, bei Goethe der Tiefgang. Während Opitz Seneca sowohl inhaltlich als auch stilistisch nachfolgt, ist Goethes Zugang zu Senecas Text ganz überwiegend sachbezogen. Charakteristisch ist auch seine Methode, sich bestimmte zentrale Texte Senecas anzueignen, die dann in den unterschiedlichsten Zusammenhängen seine dichterische Erfindungskraft anregen.

Hegel: Umschlag von Quantität in Qualität

Hegel zeigt in seiner Idee des Umschlagens von Quantität in Qualität Übereinstimmung mit Seneca, wie Ernst Günther Schmidt dargelegt hat.[1] Im 118. Brief, besonders den Paragraphen 4–16, stellt Seneca zunächst fest, daß sich Dinge durch Wachstum ändern. Das Beispiel vom Kind, das zum Jüngling wird, zeigt jedoch, daß es sich nicht nur um eine quantitative, sondern um eine qualitative Veränderung handelt. Nach einer Vielzahl vorausgegangener Vermehrungen bewirkt erst die letzte Hinzufügung die Wendung zur neuen Qualität. Seneca nimmt den Hegelschen Satz vom Umschlag der Quantität in Qualität vorweg. Doch stellt Seneca kein Gesetz alles Geschehens auf, er zitiert vielmehr auch zahlreiche Gegenbeispiele, bei denen trotz Steigerung der Quantität keine qualitative Veränderung eintritt. Hegel dürfte die Seneca-Stelle nicht gekannt haben (so Schmidt selbst), obwohl er mit Seneca in Berührung gekommen sein muß. Später ist das Urteil des Philosophen über Seneca ungünstig: „In Seneka selbst ist mehr Brast und Bombast moralischer Reflexion als wahrhafte Gediegenheit" (*Geschichte der Philosophie* 2, 469).

Nietzsche: Moralisten als Kulturkritiker

In der zweiten Hälfte des 19. Jh. spricht Friedrich Nietzsche[2] mit Achtung von Seneca und nennt ihn zusammen mit anderen großen

[1] (1988) 392–404.
[2] Vor Nietzsche ist Schopenhauer als ein deutscher Geistesverwandter Senecas zu nennen: Schönegg (1999) 138–141.

Moralisten: „Eingestehen muß man sich, daß unsere Zeit arm ist an großen Moralisten, daß Pascal, Epiktet, Seneca, Plutarch wenig noch gelesen werden, daß Arbeit und Fleiß – sonst im Gefolge der großen Göttin Gesundheit – mitunter wie eine Krankheit zu wüten scheinen. Weil Zeit zum Denken und Ruhe im Denken fehlt, so erwägt man abweichende Ansichten nicht mehr, man begnügt sich, sie zu hassen."

In Nietzsches Sicht hat der Moralist „eine ganz andere und höhere Aufgabe" als die Wissenschaftler, nämlich „den ganzen Heerbann der wissenschaftlichen und gelehrten Menschen zu befehligen und ihnen die Wege und Ziele der Kultur zu zeigen".[1] Hier wird Seneca in die Nähe der größten Geister gerückt. Von der Berufung des Moralisten, d.h. des Kulturkritikers, spricht Nietzsche mit Achtung.

In anderen Fällen drückt er sich ironisch aus, so im Vorspiel zur *Fröhlichen Wissenschaft*:[2] „*Seneca et hoc genus omne*. Das schreibt und schreibt sein unausstehlich weises Larifari, / als gält es *primum scribere, deinde philosophari*." Auch hier entdeckt Nietzsche eine Krankheit unserer Kultur, die sich inzwischen nicht gebessert hat. Aber im Unterschied zum vorhergehenden Text dehnt er die Kritik auf Seneca aus.

Im dritten Buch (122) desselben Werkes erkennt Nietzsche,[3] daß das Christentum uns die moralische Skepsis gelehrt hat, indem es uns den Hochmut der antiken Weisen nahm, die naiv an ihre eigene Tugend glaubten. Darum lesen wir (so Nietzsche) Seneca und Epiktet mit einem Gefühl der Überlegenheit.[4] Dieser Passus enthüllt einen fesselnden Unterschied zwischen dem Selbstbewußtsein antiker und neuzeitlicher Denker, aber auch das allzumenschliche Umkippen selbstkritischer Bescheidenheit in intellektuellen Hochmut.

In Nietzsches letzten Lebensjahren wächst seine Abneigung gegen Seneca, vor allem weil dieser die Philosophie didaktisch vulgarisiert habe. Es handelt sich um einen Fall von Haßliebe, gleicht doch Nietzsche in seinem Sprachstil Seneca so sehr wie kein anderer deutscher Autor. In den *Streifzügen eines Unzeitgemäßen* (1) bezeichnet Nietzsche Seneca als „Toreador der Tugend" (Bd. 2, 991). Dieser Ausdruck

---

[1] *Menschliches, Allzumenschliches* I, 282, *Werke in drei Bänden*, hrsg. K. Schlechta, 7. Auflage (Darmstadt 1973), Bd. 1, 619.

[2] Bd. 2, 25, Nr. 34.

[3] Bd. 2, 124–125.

[4] Nietzsche erwartet wohl, daß sein Publikum christliche Autoren mit der gleichen Distanziertheit lese und seinen selbstkritischen Scharfblick auch auf die eigenen religiösen Gefühle ausdehne.

steht Senecas Selbstchakteristik[1] sehr nahe; nennt doch dieser den Lehrer der Philosophie einen *inritator* (*epist.* 108, 8), dessen Aufgabe es sei, die schlummernden Fähigkeiten in der Seele zu wecken. Platon verglich Sokrates mit einem οἶστρος, einem stechenden Insekt. Nietzsches Auseinandersetzung mit Seneca ist ein Nebenschauplatz seines ständigen Ringens mit Sokrates. Trotz seiner Ablehnung der traditionellen Moral erkannte Nietzsche die wichtige Rolle der Moralisten als Kulturkritiker, zu denen man auch Nietzsche selbst rechnen muß.

DAS 20. JAHRHUNDERT: ERNSTHAFTIGKEIT DER KRIEGSGENERATION UND IRONIE DER NACHKRIEGSZEIT[2]

Georg von der Vring

Beginnen wir mit einem Senecazitat in Georg von der Vrings (†1968) autobiographischem Roman *Und wenn du willst, vergiß*.[3] In einer zentralen Szene des Romans findet der Held – nach dem Zerbrechen seiner Ehe – bei Seneca den Satz: „Als du deine Dienste anbotest, wolltest du nicht für einen anderen da sein, sondern konntest es mit dir selbst nicht aushalten".[4] Darauf folgt der lakonische Kommentar:

---

[1] Berno (1999) verweist auf *artifex domandi mala* (*epist.* 85, 41), nicht aber auf *inritator*. Sie zeigt, daß Senecas Einfluß auf Nietzsche weiter reichen dürfte, als die ausdrücklichen Erwähnungen vermuten lassen – von der Schulfremdheit bis hin zum *amor fati* und natürlich zum Sprachstil.

[2] Zum allgemeinen Hintergrund Sell (1984) 277–300; Fischer-Lichte (1990).

[3] München 1950. Der Werktitel spielt auf ein im Motto zitiertes Gedicht von Christina Georgina Rossetti (†1894) an: *And if thou wilt, remember / And if thou wilt, forget.* Georg von der Vring hat dieses Gedicht übersetzt und in seine Sammlung *Englisch Horn* (Berlin 1953, 150) aufgenommen: Lied. // Und wenn ich tot bin, Liebster, / So schreib kein Trauerlied,/ Pflanz keine Rosen auf mein Grab / Und auch Zypressen nicht. / Sei das grün Gras zuhaupt mir / Voll Tau und Bitternis: / Und wenn du willst, gedenke, / Und wenn du willst, vergiß. // Ich kann nicht schaun den Schatten, / Nicht fühlen, wie Tropfen taun, / Ich kann nicht hören die Nachtgall / In ihrem Klagebaum. / Und wo ich bin im Dämmern, / Nicht Tag noch Nacht bemess: / Kann sein, daß ich gedenke, / Kann sein, daß ich vergess.

[4] Seneca, *dial.* 10 (= *De brevitate vitae*), 2, 5 (3, 1) *Non est itaque quod ista officia cuiquam imputes, quoniam quidem, cum illa faceres, non esse cum alio volebas, sed tecum esse non poteras*. Zur Selbstlosigkeit in der Freundschaft: *epist.* 9, 17 (*nulla utilitas sua*); 60, 4 (*Vivit is, qui multis usui est*).

„Und er sagte sich, daß er von nun an werde versuchen müssen, es mit sich selbst auszuhalten" (337). Seneca ist einer der ganz wenigen Autoren, die in dem Roman zitiert werden. Dem Dichter Georg von der Vring, der als geborener Lyriker einen untrüglichen Sinn für das Echte hat, liegt nichts ferner als das Prunken mit klassischer Bildung. Das Zitat findet sich an einer wichtigen Stelle und weist auf das zentrale Problem jeder Autobiographie hin: die Erkenntnis der eigenen Identität und die Fähigkeit, mit sich selbst und mit anderem Menschen zurechtzukommen. Der antike Philosoph soll hier nicht beurteilt werden, vielmehr dienen seine Gedanken der Analyse der eigenen Situation und der Beziehungen zwischen Menschen. Der Zugang zu Senecas Text ist nicht ironisch, vielmehr dient dieser geradezu als Orakel. Das Zitat ist eng mit der dramatischen Handlung verknüpft: Der Satz aus Seneca hilft dem Helden, den Selbstmord zu vermeiden.[1] Das zentrale Seneca-Zitat steht in einer dialektischen Spannung zum Werktitel, der aus einem Gedicht von Christina Georgina Rossetti stammt und das Thema „Liebe" in zwei sich ergänzenden Strophen aus einer doppelten Perspektive, der des Hinterbliebenen und der des Toten, betrachtet. Senecas Spruch analysiert das Zerbrechen der Beziehung im Leben, Rossettis Lied die Nicht-Aufhebung der Gegensätze im Tod. Der Ernst der Seneca-Rezeption erinnert an die Dichter des Dreißigjährigen Krieges und spiegelt die Erfahrungen einer Generation, die zwei Weltkriege erlebt hat.[2]

Peter Hacks: Senecas Tod

Aus der zweiten Hälfte des 20. Jh. sei Senecas Tod von Peter Hacks[3] betrachtet. Nur der Titel erinnert an Ewald von Kleists Tragödie, die im Geiste des 18. Jh. Opfermut und Hochherzigkeit verherrlichte. Das moderne Drama (im Untertitel als *Schauspiel in drei Akten* bezeichnet) ist im Unterschied zu traditionellen Lesererwartungen tragikomisch gestaltet. Trotzdem – oder vielleicht gerade deswegen – erscheint die Gestalt Senecas hier glaubwürdig.

---

[1] Anders als sein Held hat Georg von der Vring (Jahre später) seinem Leben ein Ende gesetzt.

[2] A. Traina weist mich mündlich darauf hin, daß einer der führenden Männer des 20. Juli bei seiner Verhaftung durch die Gestapo in die Lektüre Senecas vertieft war.

[3] Peter Hacks, *Sechs Dramen* (Berlin 1978) 375–444.

Der Reiz des Stückes liegt darin, daß die Erwartungen des Zuschauers und der einzelnen Figuren immer wieder in überraschender Weise getäuscht werden. Dies gilt zunächst einmal von der äußeren Form: Der jambische Trimeter läßt im Deutschen eine feierliche Tragödie erwarten (Schiller hat dieses Metron in der *Braut von Messina* an der gewichtigsten Stelle eingeführt: *Das Recht des Herrschers üb' ich aus zum letztenmal*). Ernst und Feierlichkeit werden aber von Hacks bewußt vermieden. Ein ähnlicher Kontrast besteht zwischen der Rollenerwartung und den tatsächlichen Reaktionen der Personen. Ein General der Garde (Silvanus) und ein Hauptmann übergeben dem Haushofmeister (Nikodrom) ein an Seneca gerichtetes Schreiben des Kaisers. Diese Szene wirkt dadurch tragikomisch, daß beide Militärs zu ängstlich sind, um Seneca den Befehl zum Selbstmord persönlich zu überbringen und ständig versuchen, sich gegenseitig die Verantwortung zuzuschieben. Der Zivilist Nikodrom hingegen zeigt Mut und erweist sich als gewitzter Meister des passiven Widerstandes. Hier liegen historische Analogien zwischen der politischen Lage in Senecas und Peter Hacks' Umwelt zugrunde;[1] letzten Endes vermag keiner der Betroffenen das Unrecht aufzuhalten – offenbarend ist die Bemerkung des Generals, der den Hauptmann darum beneidet, daß dieser unter Befehl handle (aber die Tatsache verdrängt, daß er diesen Befehl ja selbst gegeben hat); Nikodrom zeigt sich viel mutiger als die Soldaten. Bereits hier liegt eine Umkehrung trivialer Rollenerwartungen vor: Der Sklave ist freier als die „Freien", der Zivilist tapferer als die Militärs.

In dem nun folgenden Monolog liest Nikodrom den Brief und erkennt, daß er sich durch seine Weigerung, die Militärs zu Seneca vorzulassen, nur selbst die Rolle des Unglücksboten eingehandelt hat. Sein „Sieg" hat sich in eine Niederlage verwandelt.

Die anschließende Szene zwischen Seneca und Nikodrom ist besonders gut gelungen; es geht wiederum um ein Spiel von Wissen und Nichtwissen, Erwartungen und ihrer Nichterfüllung: Zunächst will es Nikodrom nicht gelingen, seine wichtige Botschaft loszuwerden. Seneca besteht darauf, vor Lektüre der Post den Tagesplan aufzustellen. Dies

[1] Hacks hält sich hier im großen und ganzen an Tacitus. Laut *Annalen* 15, 61 wurde Natalis zu Seneca geschickt, aber nicht empfangen, da Seneca angeblich ruhte. Auch das Detail, daß Silvanus (der insgeheim mit den Verschwörern sympathisierte) den kaiserlichen Befehl nicht persönlich überbrachte, sondern durch einen Centurio übermitteln ließ, ist historisch.

ist dramatisch gesehen ein retardierendes Moment und gibt zugleich Gelegenheit, auf ein Hauptthema von Senecas praktischer Philosophie, den rechten Umgang mit der Zeit, hinzuweisen.[1] Aus dem Zeitplan geht auch hervor, daß Senecas Gattin nur eine bescheidene Rolle zukommt (diesen Zug hat Hacks in eigener Regie verstärkt);[2] die Bedeutung der Lektüre[3] und des philosophischen Gastmahls[4] bei Hacks steht demgegenüber wiederum im Einklang mit dem antiken Philosophen.

Während dieser Tagesplanung genießt der Zuschauer seinen Informationsvorsprung vor dem Philosophen, und auch der Sklave weiß während dieser Minuten mehr als sein Herr. Tragische Ironie kommt auf, wenn Seneca sagt „Ich bin sehr alt" und Nikodrom dazu bemerkt: „Ach, allzu jung für was geschieht." In bester Absicht warnt Nikodrom seinen Herrn noch unmittelbar vor Übergabe des Briefes: „Herr, machen Sie sich erst gefaßt." Seneca jedoch nimmt den Todesbefehl so souverän an,[5] daß Nikodrom zunächst glaubt, Seneca habe den Inhalt gar nicht verstanden (*Seneca*: „Der Brief gefällt mir." *Nikodrom*: „Sind Sie sicher?" . . . Und einige Zeilen weiter: „Den Inhalt doch erfaßten Sie des Briefs?"). Seneca lobt sogar Neros Stil und freut sich über diese Früchte seiner Erziehung. Entgegen trivialen Erwartungen macht die sensationelle Nachricht, die Nikodrom kaum

[1] Vgl. auch Seneca, *epist.* 1; dazu hier Seiten 9–23.

[2] Die etwas geringschätzige Behandlung der Paulina erinnert eher an Xanthippe bei Platon als an Tacitus' Bericht (*Annales* 14, 52–56; 15, 60–64); Peter Hacks entwickelt hier wohl seine eigenen Vorstellungen von antikem Herrentum. Tacitus dagegen betont Senecas liebevolle Rücksicht gegenüber der Ehefrau.

[3] S. z.B. Seneca, *epist.* 2; dazu hier Seiten 24–33.

[4] Hier klingt bei Hacks Platonisches nach. Tacitus setzt bei Senecas Tod die Anwesenheit der Freunde voraus, spricht aber nicht von einem Gastmahl; dagegen tut er dies im Zusammenhang mit Petrons Tod, dessen Beschreibung bei Hacks auch sonst deutliche Spuren hinterlassen hat (*Annales* 16, 19): *Neque tamen praeceps vitam expulit, sed incisas venas, ut libitum, obligatas aperire rursum et adloqui amicos, non per seria aut quibus gloriam constantiae peteret. audiebatque referentes, nihil de inmortalitate animae et sapientium placitis, sed levia carmina et faciles versus. servorum alios largitione, quosdam verberibus adfecit. iniit et epulas, somno indulsit, ut quamquam coacta mors fortuitae similis esset. Ne codicillis quidem, quod plerique pereuntium, Neronem aut Tigellinum aut quem alium potentium adulatus est: sed flagitia principis sub nominibus exoletorum feminarumque et novitatem cuiusque stupri perscripsit atque obsignata misit Neroni. fregitque anulum, ne mox usui esset ad facienda pericula.*

[5] Auch dies bezeugt Tacitus (*Annales* 15, 61): *Tum tribunus nulla pavoris signa, nihil triste in verbis eius aut vultu deprensum confirmavit* . . . 15, 62 *Ille interritus poscit testamenti tabulas.*

so lange zurückhalten konnte, auf Seneca keinen Eindruck. Indirekt wird deutlich, daß jetzt nicht mehr Nikodrom, sondern Seneca der Wissende ist. Als Philosoph hat Seneca jeden Tag so gelebt, als wäre es sein letzter.

Das Herunterspielen der Todesnachricht in dieser Anfangsszene bestimmt die Zielrichtung des ganzen Stückes: Auch später wird Seneca seinen Selbstmord so vollziehen, daß die anwesenden Freunde so gut wie ahnungslos bleiben. Was bei Hacks ausfällt, ist die feierliche Selbstinszenierung des Philosophentodes, wie ihn Tacitus beschreibt. Die bald scherzhaften, bald spöttischen Gespräche erinnern eher an den Bericht desselben Historikers über den Tod eines anderen Schriftstellers der Nerozeit: Petron.[1] Man muß den zunehmend farcenhaften Schlußteil des Dramas als besonders sublime Form der Todesverachtung lesen. Bei Hacks zeigt sich Senecas Lebenskunst vor allem darin, daß die Anwesenden bis zum Schluß nicht durchschauen, was gespielt wird. Auch hier wieder liegt ein Spiel mit dem Informationsvorsprung der Hauptgestalt (und des Zuschauers) vor den übrigen Figuren vor. Wohlweislich wurde der treue wissende Diener rechtzeitig fortgeschickt. Senecas Täuschungsmanöver wird dadurch erleichtert, daß die Anwesenden vollauf mit ihren eigenen Problemen beschäftigt sind: der Arzt mit der Eifersucht auf den Kollegen, die Ehefrau mit ihrer Selbstrechtfertigung, der Verleger mit dem neu erschienenen Buch. Seneca spielt absichtlich mit, um von seinem Sterben abzulenken.

Die dramatische Wirkung des Stückes beruht nicht zuletzt darauf, daß sich immer wieder Unwesentliches in den Vordergrund drängt, so daß die Hauptsache aufgeschoben wird. Einer dieser vordergründigen Störfaktoren ist der Maurer. Er bringt Bewegung in das Stück. Das Dilemma des Maurers ist, daß er Senecas Befehl zum Umbau offenbar nicht ausführen kann, ohne gegen Senecas Weisung, ihn nicht zu stören, zu verstoßen. Das Dilemma des Maurers offenbart zugleich ein Dilemma in Seneca selbst. Dies unterstreicht die Tatsache, daß der Umbau unvorhergesehene, unliebsame Folgen hat (die Akustik des Gebäudes wird verändert, und private Gespräche können von Fernstehenden belauscht werden).

Ein weiteres retardierendes Moment mit wohl noch tieferer Bedeutung ist der Redner Flavus. Es ist kaum ein Zufall, daß der rheto-

[1] Tacitus, *Annales* 16, 18–19.

risch geschulte Philosoph Seneca den Redner letztlich nicht los wird, ja ihn sogar – entgegen seiner ursprünglich erklärten Absicht – zum Gastmahl einlädt. Er tut dies, um ihn abzuschütteln, erreicht dadurch aber nur, daß dieser sehr bald wiederkommt, um seine Zusage für den Abend persönlich zu übermitteln (und Seneca obendrein bis dahin zu unterhalten).

Die Spannung des Stückes beruht nicht zuletzt auf der (durch die Platonischen Dialoge und Tacitus genährten) Erwartung, daß vor dem Tode des Philosophen im Gespräch mit Freunden letzte Fragen erörtert werden. Bei Tacitus (*Annales* 15, 62) trifft der Centurio mit dem verhängnisvollen Befehl ein und bleibt anwesend; die Freunde sind schon versammelt. Seneca richtet an sie philosophische Trostworte. Demgegenüber zeigt sich Hacks als Meister der Retardierung: Die entscheidende Frage „Wie kann man leben?“ wird erst gegen Ende, unmittelbar vor Senecas Tod gestellt. Der Philosoph beantwortet diese Lebensfrage nicht mit Worten, sondern durch sein Sterben. So löst er auf seine Weise die ihm von Nero gestellte Aufgabe. Hier muß das kaiserliche Schreiben zitiert werden: „Der Lehrling in der Tugend, der alle erhabeneren Begriffe seinem Meister verdankt, ist beim Wiederlesen von dessen Darlegung über das rechte Sterben des Weisen von nicht geringer Neugier befallen, ob solche Standhaftigkeit im wirklichen Leben so mustergültig sich antreffen lasse wie in den Rollen, die auf dem Pult liegen, und wünscht, bis zum Anbruch der Nacht Unterricht in dieser Frage zu erhalten.“ Angesichts dieser Themastellung, die auf ein Kernproblem der philosophischen Existenz zielt, ist es konsequent, daß Seneca den Redner (verkörpert durch Flavus) von sich fernzuhalten sucht und daß er die wohlformulierten Trostreden seines Sklaven (der nur Senecas eigene Worte referiert)[1] nicht ertragen kann. Es geht darum, sich nicht als Redner oder Schriftsteller, sondern als Meister der Lebenskunst zu bewähren.

Seneca tut dies bei Hacks, indem er seine Gesprächspartner scheinbar ernst nimmt – noch im Angesicht des Todes verhandelt er mit

---

[1] Der Sklave, der aufgeschnappte philosophische Lehren nachbetet, ist eine Figur der römischen Satire (z.B. Horaz, *Saturae* 2, 7). Heiner Müllers Gedicht „Senecas Tod“ zitiert Senecas Abschiedsreden nach Tacitus' *Annalen* (62), aber in einer Form, die es sprachlich nahelegt, „die Sklaven am Tischende“ als redendes Subjekt aufzufassen. Andererseits sind im ganzen Gedicht die Großbuchstaben den Worten Senecas vorbehalten. Müller unterstellt ja nicht, Seneca habe nichts gesagt, sondern er fragt nach dem, was darüber hinaus ungesagt blieb.

Härte und großem Erfolg über Verlagshonorare –, in Wahrheit aber alle zum besten hält. Die sexuellen Verfehlungen, die Senecas Gattin und Flavus so empören, sind erfunden; der befreundete Arzt, der auf den Kollegen eifersüchtig ist, durchschaut nicht, daß Seneca ihm die Sterbehilfe[1] ersparen wollte. Von der Lebensnähe des römischen Philosophen vermittelt das moderne Stück einen gerade durch seine Überzeichnung unvergeßlichen Eindruck: Durch Unterlaufen der erhabenen Pose gewinnt die Gestalt des Philosophen neue Glaubwürdigkeit. Lebenskunst wird Seneca auch indirekt von dem Verleger bescheinigt, der zum Schluß achtungsvoll bemerkt: „Am besten war er, als er mir das Geld abnahm."

Daß Seneca in diesem Stück den Beweis der Tat *ohne philosophische Reden* erbringt, ist ein tiefsinniger Gedanke von Peter Hacks: Das Wort, wichtigstes Mittel, aber nicht Ziel der senecanischen Lebenskunst, hat seinen Zweck – die Verwandlung des Menschen – erfüllt und kann nun verstummen.

An der Schwelle des 21. Jh. scheint sich in Beat Schöneggs Roman *Senecas Tod* (Stuttgart 2001) eine hermeneutisch fundierte neue Ernsthaftigkeit der literarischen Rezeption anzukündigen.

RÜCKBLICK

Im Spiegel der deutschen Literatur werden unterschiedliche Facetten Senecas sichtbar: Seneca, der Sokratiker und Lebensphilosoph, zugleich aber (schon im Mittelalter) Seneca der Weltmann. Im Zusammenhang damit wirkt er (wie es seinem existentiellen Anspruch angemessen ist) einerseits als Dramenfigur fort; andererseits trägt er als Meister des Aphorismus und als Schöpfer einer neuen Prosa,[2] die sich vom „ciceronianischen" Periodenstil befreit, zur Emanzipation der modernen Literaturen und zur Entwicklung des Essays bei. Als undoktrinärer Moralist ist er ein Vorläufer der europäischen Kulturkritiker von Montaigne bis Nietzsche. Zugleich wird Seneca aber durch seine Tragödien zu einem der Ahnherren des neuzeitlichen Dramas. Neben

---

[1] Es ist charakteristisch für die Beseitigung pompöser Elemente bei Hacks, daß der von dem Arzt Annaeus gereichte Schierlingstrunk ersatzlos gestrichen ist.

[2] Daneben ist sein Einfluß auf die Literaturtheorie zu nennen (als Beispiel haben wir Gottsched erwähnt).

diesen beiden Strängen seines Fortwirkens steht ein dritter, heute weniger beachteter: Seneca als sachliche Quelle für Naturwissenschaft und als Vertreter einer wissenschaftlichen Lebenseinstellung.

Senecas Fortwirken in Deutschland muß im europäischen Kontext gesehen werden; sein Einfluß läßt sich von dem seiner modernen Nachfolger in Italien, den Niederlanden, Frankreich, England kaum trennen. Diese Wirkungen treten nicht immer mit Verspätung auf: Im neulateinischen Drama kommt Deutschland eine führende Rolle zu. Der unterschiedliche Charakter der Epochen spiegelt sich in der Eigenart der jeweiligen Seneca-Rezeption: In relativ ruhigen und siegesbewußten Zeiten (dem 19. Jh. Hegels und Nietzsches) dominiert ein ironischer Zugang, während in von Kriegen und Niederlagen erschütterten Perioden (wie dem 17. und der 1. Hälfte des 20. Jh.) die Leser Seneca ernst nehmen und seine Aktualität erfahren. Produktiv ist die Wechselwirkung von Wissenschaft und Literatur: Im 16. und 17. Jh. ist die Personalunion von Dichtern und Gelehrten eine häufige Erscheinung, auch später befruchten sich Philologie und Literatur wechselseitig. Nietzsche, Dichterphilosoph mit philologischer Vergangenheit, erkennt Senecas europäische Bedeutung als „Moralist" im französischen Sinne des Wortes – als Kulturkritiker und Schöpfer einer individuellen Identität. In seiner „europäischen" und „rationalistischen" Periode – der wohl konstruktivsten seines Lebens – entdeckt Nietzsche ja auch so manche anderen Züge der mediterranen und lateinischen Kultur. Zuweilen eilt die Literatur den philologischen und philosophischen Entdeckungen voraus: Während einige Gelehrte immer noch nicht an die Aufführbarkeit von Senecas Dramen glauben, ist unser Autor – dank Durs Grünbeins *Thyestes* – wieder auf der deutschen Bühne präsent. Im 20. Jh. hat die philologische Fachwelt Seneca als *praeceptor Europae* gewürdigt. Vielleicht ist die Zeit auch für eine neue philosophische Seneca-Lektüre reif. Philosophen,[1] die heute einerseits die Ethik vom praktischen Standpunkt aus neu definieren und andererseits in konsequenter Sprachkritik gewahr werden, daß sich der Inhalt philosophischer Texte von der stilistischen Form nicht loslösen läßt, sollten sich auch im Falle Senecas nicht länger mit tralatizischen Vorurteilen alter Handbücher zufriedengeben und unseren Autor im Original studieren.

[1] Ein Schritt zur Anerkennung der methodischen Bedeutung literarischer Formen in der Philosophie: Gabriel und Schildknecht, (Hg.), (1990).

ZITIERTE LITERATUR

AUSGABEN, ÜBERSETZUNGEN

Philosophische Schriften

I. Lipsius (Hg.), *L. Annaei Senecae philosophi* opera (Text, Anmerkungen, Index), 4. Auflage, Ausgabe letzter Hand, ohne Tragödien (Antverpiae 1652), in Heidelberg vorhanden.

F. Haase (Hg.), (Text), 3 Bände (2. Auflage, Lipsiae 1881–1886).

De clementia mit Calvins Kommentar

J. Calvinus (Hg.), *L.Annei Senecae Romani Senatoris, ac philosophi clarissimi, libri duo de clementia, ad Neronem Caesarem. Ioannis Caluini Nouiodunaei commentarijs illustrati* (Parisiis 1532).

Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia. With Introduction, Translation and Notes by L. Battles, A. Malan Hugo (Leiden, 1969).

Ad Lucilium Epistulae morales

A. Beltrami (Hg.), (Text), 2 Bände (Romae 1931, 2. Abdruck 1949).

L. D. Reynolds (Hg.), (Text), 2 Bände (Oxonii 1962).

Naturales quaestiones

H. M. Hine (Hg.), (Text), (Stuttgart 1996).

G. H. Moser (Übersetzung mit Anmerkungen), (Stuttgart 1830).

O. und E. Schönberger (Hg.), (Übersetzung mit Anmerkungen), (Würzburg 1990).

Tragoediae

F. Leo (Hg.), (Text), (2. Auflage, Berolini 1879, Ndr. 1963).

I. C. Giardina (Hg.), (Text), 2 Bände (Bologna 1966).

O. Zwierlein, Kritischer Kommentar zu den Tragödien Senecas (Mainz 1986).

O. Zwierlein (Text), (Oxford 1986, verbesserter Ndr. 1988).

G. Viansino (Hg.), (Text. Übersetzung und Kommentar), (Milano 1993).

F.-R. Chaumartin (Paris 1996) mit der Rezension von M. Billerbeck (2000).

Hercules furens

M. Billerbeck (Hg.), *Seneca, Hercules furens. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, (Leiden 1999)

J. G. Fitch (Hg.), (mit Kommentar; Ithaca und London 1987).

F. Caviglia (Hg.), *Il furore di Ercole. Introduzione, testo, traduzione e note* (Roma 1979).

Medea

C. D. N. Costa (Hg.), (Text und Kommentar), (Oxford 1973, Ndr. 1989).
H. M. Hine (Hg.), (Text, Übersetzung und Kommentar), (Warminster 2000).

Fragmentsammlungen

D. Vottero (Hg.), *L. Anneo Seneca, I frammenti* (Bologna 1998).
H. v. Arnim (Hg.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 Bände (Lipsiae 1903–1905), Band 4 (Index von M. Adler, 1924).
W. Theiler (Hg.), *Poseidonios. Die Fragmente*, 2 Bände (Berlin 1982).
O. Ribbeck (Hg.), *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*, Band 1: *Tragicorum Romanorum fragmenta*; Band 2: *Comicorum Romanorum fragmenta*, 2. Auflage (Leipzig 1871 und 1873; Ndr. Hildesheim 1962).
G. Ibscher (Hg.), Demokrit, *Fragmente zur Ethik*. Griechisch-Deutsch, neu übersetzt und kommentiert von G. Ibscher, mit einer Einleitung von G. Damschen (Stuttgart 1996).

KONKORDANZ UND INDEX

R. Busa, A. Zampolli, *Concordantiae Senecanae*, 2 Bände (Hildesheim 1975).
L. Delatte, E. Evrard, S. Govaerts, J. Denooz (Hg.), *L. Annaeus Seneca, Opera philosophica. Index verborum*, 2 Bände (Hildesheim 1981).

UNTERSUCHUNGEN UND DARSTELLUNGEN

K. M. Abbott, „Seneca and St. Paul", in: D. C. Riechel (Hg.), *Wege der Worte. Festschrift Wolfgang Fleischhauer* (Köln 1978) 119–131 (gegen die Echtheit des Briefwechsels).
K. Abel, *Bauformen in Senecas Dialogen* (Heidelberg 1967),
——, „Das Problem der Faktizität der senecanischen Korrespondenz," *Hermes* 109 (1981) 472–499.
E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque* (Paris 1923).
M. v. Albrecht, *Meister römischer Prosa* (Heidelberg 1971, 3. Auflage Tübingen 1995).
——, „Klassikerlektüre in therapeutischer Sicht. Senecas zweiter Brief an Lucilius," in: F. Decreus und C. Deroux (Hg.), *Hommages à Jozef Veremans* (Bruxelles 1986) 1–10.
——, „Seneca und Montaigne," in: *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, Bd. 5 (Urbino, 1988) 543–559.
——, „Quid Augustinus de re publica senserit," in: Verf., *Scripta Latina* (Frankfurt 1989) 63–69.
——, *Geschichte der römischen Literatur*, 2 Bände (2. Auflage, München 1994).
——, *Rom: Spiegel Europas. Das Fortwirken antiker Texte und Themen in Europa* (2. Aufl. Tübingen 1998).
——, „Momenti della presenza di Seneca nella letteratura tedesca," in: I. Dionigi (Hg.), (1999) 262–298.
——, „Sulla lingua e lo stile di Seneca," in: Parroni (Hg.), (2000) 227–247.
——, „Momenti della presenza di Seneca nella tradizione cristiana," in: Martina (Hg.), (2001) 5–39.
——, „Sokrates bei Seneca", in: H. Kessler (Hg.), *Sokrates. Nachfolge und Eigenwege* (Zug 2001) 261–279.

——, „Soldi e ricchezza in Seneca“, in: G. Urso (Hg.), *Moneta mercanti banchieri. I precedenti greci e romani dell'Euro* (Pisa 2003 a) 257–269.
——, *Literatur als Brücke. Studien zur Rezeptionsgeschichte und Komparatistik* (Hildesheim 2003 b).
M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Etude sur les images de Sénèque* (Paris 1989).
——, „La métaphore et l'abstraction dans la prose de Sénèque“, in: P. Grimal, (Hg.), (1991) 99–139.
——, Rezension über Schönegg (1999), in: *Gnomon* 74 (2002) 16–19.
S. Audano (Hg.), *Seneca nel bimillenario della nascita* (Pisa 1998).
C.-E. Auvray, *Folie et douleur dans Hercule Furieux et Hercule sur l'Oeta. Recherches sur l'expression esthétique de l'ascèse stoïcienne chez Sénèque* (Frankfurt 1989).
B. Axelson, Senecastudien, Kritische Bemerkungen zu Senecas *Naturales quaestiones* (Lund 1933).
——, *Neue Senecastudien* (Lund 1939).
W. Barner, *Produktive Rezeption. Lessing und die Tragödien Senecas*, München 1973.
M. Baumgarten, *Lucius Annaeus Seneca und das Christenthum in der tief gesunkenen antiken Weltzeit* (Rostock 1895).
C. Becker, *Der Octavius des Minucius Felix* (München 1967).
A. F. G. Bell, *B. Gracián* (Oxford 1921).
K. Berger, „Hellenistische Gattungen im *Neuen* Testament,“ in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2, 25, 2 (1984) 1031–1432.
K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums* (2. Aufl. Tübingen 1995).
F. R. Berno, „Il satiro e il torero: Nietzsche e Seneca,“ in: G. Penzo, G. Praticò (Hg.), *Filosofare con Nietzsche* (Roma 1999), 1–6.
——, *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales quaestiones di Seneca* (Bologna 2003).
J.-F. Berthet, „Sénèque lecteur d'Horace d'après les lettres a Lucilius,“ *Latomus* 38 (1979) 940–954.
M. Billerbeck, Rezension über: F.-R. Chaumartin, (Hg.), Sénèque, *Tragédies*, Band 1 (Text und Übers., Paris 1996), in: *Gnomon* 72 (2000) 555 f.
G. G. Biondi, „Seneca e il teatro“, in: Audano (Hg.), (1998) 125–140.
——, „Il filosofo e il poeta: Seneca contro Seneca?“, in: Fedeli (Hg.), (2001) 17–34.
J. D. Bishop, „Seneca's *Oedipus*. Opposition Literature“, *Classical Journal* 73 (1978) 289–301.
J. Blänsdorf, E. Breckel, *Das Paradoxon der Zeit. Zeitbesitz und Zeitverlust in Senecas Epistulae morales und De brevitate vitae* (Würzburg 1983).
J. Blänsdorf, „Seneca über Lebenskrisen“, *Paideia* 52 (1997) 71–91.
K. A. Blüher, *Seneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert* (München 1969).
E. Bonfatti, „Seneca in Germania: l'esempio delle *Troades*,“ in: G. Garbarino und I. Lana, (Hg.), (2001), 73–95.
H. Börger, *Grundzüge der Bildungstheorie L. A. Senecas* (päd. Diss.), (Frankfurt 1980).
A. J. Boyle, *Tragic Seneca. An Essay in the Theatrical Tradition* (London 1997).
J. Brandt, *Argumentative Struktur in Senecas Tragödien. Eine Untersuchung anhand der Phaedra und des Agamemnon* (Hildesheim 1986).
V. Buchheit, „Scientia boni et mali bei Laktanz“, *Grazer Beiträge* 8 (1979) 243–258.
H. Cancik, *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales* (Hildesheim 1967).
H. Cancik, H. Cancik-Lindemaier, „Senecas Konstruktion des Sapiens. Zur Sakralisierung der Rolle des Weisen im 1. Jh. n. Chr.“, in: (ohne Herausgeber), *Weisheit* (München 1991 = Archäologie der literarischen Kommunikation III) 205–222.
R. Chevallier, R. Poignault, (Hg.), *Présence de Sènèque* (Paris 1991).

F. Citti, C. Neri (Hg.), Seneca nel Novecento. Sondaggi sulla fortuna di un «classico» (Roma 2001).
C. Codoñer, „La physique de Sénèque. Ordonnance et structure des *Naturales quaestiones*“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2, 36, 3 (1989) 1779–1822.
F. Corsaro, „Seneca nel *Catalogo dei Santi* di Gerolamo (*vir. ill.* 12)“, *Orpheus* N.S. 8 (1987) 264–282.
P. Courcelle, *La consolation de la philosophie dans la tradition littéraire* (Paris 1967).
——, Recherches sur les Confessions de saint Augustin (Paris 1950, 2. Aufl. 1968).
——, Connais-toi toi-même. De Socrate a saint Bernard, 1–3 (Paris 1975)
——, „Virgile et l'immanence divine“, in: P.C., *Opuscula selecta* (Paris 1984) 228–236.
P.-A. Deproost, „Le martyre chez Prudence: Sagesse et tragédie. La réception de Sénèque dans le *Peristephanon Liber*,“ *Philologus* 143 (1999) 161–180.
M. Dibelius, *Paulus auf dem Areopag* (Heidelberg 1939 = *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 1938/39, 2. Abh.) bes. 30–35.
W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (Stuttgart 1957).
J. Dingel, *Seneca und die Dichtung* (Heidelberg 1974).
I. Dionigi (Hg.), *Seneca nella coscienza di Europa* (Milano 1999).
——, „Seneca linguista“, ebd. 431–442.
——, (2001, I), „Seneca ovvero della contraddizione“, in: P. Fedeli (Hg.), (2001) 7–15.
——, (2001, II), „La *patientia: Seneca contro i Cristiani*,“ in: Martina (Hg.), (2001) 413–429.
W. J. Dominik, „The Style is the Man. Seneca, Tacitus and Quintilian's Canon,“ in: W. J. Dominik (Hg.), *Roman Eloquence* (London 1997) 50–68.
K. Döring, „Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen“, in: H. Flashar (Hg.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg. Die Philosophie der Antike*, Bd. 2, 1 (Basel 1998) 139–364.
M. Ducos, „Sénèque et le monde du droit,“ in: R. Chevallier, R. Poignault (1991) 109–126.
F. Egermann, „Seneca als Dichterphilosoph“, *Neue Jahrbücher*, N.F. 3 (1940) 18–36; wh. in: E. Lefèvre (Hg.), (1972) 33–57.
W. Evenepoel, „Le martyre dans le *Liber Peristephanon* de Prudence“, *Sacris Erudiri* 36 (1996) 5–35.
P. Fedeli (Hg.), *Scienza, cultura, morale in Seneca. Atti del Convegno di Monte Sant'Angelo . . .* (Bari 2001).
E. Fischer-Lichte, *Geschichte des Dramas. Epochen der Identität auf dem Theater von der Antike bis zur Gegenwart*, 2 Bände (Tübingen 1990).
E. Franceschini, „È veramente apocrifo l'epistolario Seneca – S. Paolo?“, in: *Letterature Comparate: Problemi e Metodo. Studium in onore di Ettore Paratore*, vol. 2 (Bologna 1981) 827–841 (für die Echtheit des Briefwechsels).
J.-C. Fredouille, „Seneca saepe noster“, in: R. Chevallier, R. Poignault (Hg.), *Présence de Sénèque* (Paris 1991) 127–142.
L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, 4 Bde., Leipzig 1861–1871 (10. Auflage, hg. G. Wissowa, Leipzig 1921–1923, Ndr. 1979).
H. Friedrich, *Montaigne* (Bern 1949, Ndr. 1993).
W. H. Friedrich, *Untersuchungen zu Senecas dramatischer Technik* (Leipzig 1933).
K. v. Fritz, „Tragische Schuld in Senecas Tragödien“, in: E. Lefevre (Hg.), *Senecas Tragödien*, 67–73.
M. Fuhrmann, *Seneca und Kaiser Nero. Eine Biographie* (Berlin 1997).
G. Gabriel und C. Schildknecht (Hg.), *Literarische Formen der Philosophie*, Metzler 1990.

G. Galimberti Biffino, „La *Médée* de Sénèque, une tragédie ‚annoncée' ", *Bulletin de l'Asscociation G. Budé* 1996, 1, 44–54.
A. Ganoczy, S. Scheld, *Herrschaft, Tugend, Vorsehung. Hermeneutik, Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen Calvins zu sieben Senecatragödien und der Pharsalia Lucans* (Wiesbaden 1990).
G. Garbarino und I. Lana (Hg.), *Incontri con Seneca. Atti della giornata di studio . . .* (Bologna 2001).
B. García-Hernández, „El magisterio de Séneca, reconocido por Descartes. Filosofía y poesía," in: *Séneca dos mil años después. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento* (1996), (Córdoba 1997) 675–688.
E. Gegenschatz, „Gottesbeweise. Ein Anliegen des abendländischen Denkens im Lateinunterricht", in: *Humanismus und Bildung. Zukunftschancen der Tradition*, Bd. 2: *Interpretationen* (Bamberg o.J. = Auxilia 28) 33–50.
G. G. Gervinus, *Geschichte der deutschen Dichtung* (Leipzig 1835–1842; 5. Aufl. 1872).
F. Giancotti, „Le ‚Sententiae' di Publilio Siro e Seneca," in: La langue latine langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome . . . (1990), (Rome 1992), 9–38.
V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (Paris, 2. Aufl. 1969; 4. Aufl. 1979).
A. Grilli, „Seneca: genesi di una consapevolezza umana," in: S. Audano (Hg.), (1998), 19–50.
P. Grimal, „Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque," *Revue des Etudes Anciennes* 70 (1968) 92–109.
——, *Sénèque ou la conscience de l'Empire* (Paris 1978); dt.: *Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes* (Darmstadt 1978).
——, (Hg.), *Sénèque et la prose latine* (Vandœuvres-Genève 1991).
B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, in: Handbuch der Philosophie (München 1931).
E. Grumach, *Goethe und die Antike. Eine Sammlung*, 2 Bände (Berlin 1949).
A.-M. Guillemin, „Sénèque, second fondateur de la prose latine," *Revue des Études latines* 35 (1957) 265–284.
R. M. Gummere, „Seneca the Philosopher in the Middle Ages and the Early Renaissance", *Transactions of the American Philological Association* 41 (1910) xxxviii–xl.
W. Haase (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36, 3 (Berlin 1989), zu Senecas philosophischen Schriften bes. S. 1545–2012.
I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin 1969).
P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike* (Berlin 1991).
——, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns antike Philosophie* (Frankfurt 1999).
H. Hagendahl, *Von Tertullian zu Cassiodorus. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum* (Göteborg 1983).
F. Hahne, „Raabe und Seneca," *Mitteilungen für die Gesellschaft der Freunde W. Raabes. Der Raabefreund* 34, 2 (Wolfenbüttel 1944) 18–33.
G. W. M. Harrison (Hg.), *Seneca in Performance* (London 2000).
K. Heldmann, *Untersuchungen zu den Trgödien Senecas* (Wiesbaden 1974).
M. Hengelbrock, *Das Problem des ethischen Fortschritts in Senecas Briefen* (Hildesheim 2000).
R. Henke, *Studien zum Romanushymnus des Prudentius* (Frankfurt 1983).
——, „Die Nutzung von Senecas (Ps.-Senecas) Tragödien im Romanus-Hymnus des Prudentius", *Würzburger Jahrbücher* 11 (1985) 135–150.
D. Henry, B. Walker, „Seneca und der Agamemnon. Einige Gedanken zum tragischen Untergang", in: E. Lefevre (Hg.), *Senecas Tragödien*, 74–91.
W. Hertz, *Goethes Naturphilosophie im Faust* (Berlin 1913).
——, „Der Schluß der 'Klassischen Walpurgisnacht,' " *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 7 (1919): 281–300.

——, *Natur und Geist in Goethes Faust*, = *Deutsche Forschungen* 25 (Frankfurt a. M. 1931).
B. L. Hijmans, *Inlaboratus et facilis. Aspects of Structure in Some Letters of Seneca* (Leiden 1976).
C. Howgego, *Geld in der Antiken Welt. Was Münzen über Geschichte verraten* (Darmstadt 2000), ursprünglicher Titel: *Ancient History from Coins* (London 1995).
A. M. Hugo, Calvijn en Seneca. Een inleidende studie van Calvijns Commentar op Seneca, De Clementia, anno 1532 (Diss. Groningen 1967).
M. Isnardi Parente, „Socrate e Catone in Seneca: Il filosofo e il politico," in: P. Parroni, (Hg.), (1998) 215–225.
K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (Berlin 1931).
——, *Vom Ursptung und Ziel der Geschichte* (Hamburg 1955).
F. Jonas, „Goethes *Sprüche in Prosa*", *Anzeiger für deutsches Alterthum* 9 (1883), 110–112.
——, „Zu Goethes *Sprüchen in Prosa*", *Goethe-Jahrbuch* 12 (1891) 259–266.
E. V. Keudell, *Goethe als Benutzer der Weimarer Bibliothek*, hg. von W. Deetjen (Weimar 1931).
U. Knoche, *Der Philosoph Seneca* (Frankfurt 1933).
A. R. Krappe, „Heineana", *Neophilologus* 18 (1933) 271–280.
G. Kuen, *Die Philosophie als „dux vitae"*, Heidelberg 1994.
I. Lana, „Le *Lettere a Lucilio* nella letteratura epistolare", in: *Sénèque et la prose latine*, Vandœuvres-Genève (1989/90) = Entretiens Fondation Hardt 36, 254–311.
——, (Hg.), *Seneca e i giovani* (Venosa 1997).
——, „L'amicizia secondo Seneca," in: G. Garbarino und I. Lana (Hgg.), (2001) 19–27.
A. D. Leeman, „The Epistolary Form of Seneca, *epist.* 102", *Mnemosyne* ser. 4, 4 (1951) 175–181.
——, „Seneca's *Phaedra* as a Stoic Tragedy," in: A. D. Leeman, *Form und Sinn. Studien zur römischen Literatur* (Frankfurt 1985) 269–280.
E. Lefèvre (Hg.), *Der Einfluß Senecas auf das europäische Drama* (Darmstadt 1978).
——, „Die Konzeption der verkehrten Welt in Senecas Tragödien," in: L. Castagna (und andere) (Hg.), *Pervertere:Ästhetik der Verkehrung. Literatur und Kultur neronischer Zeit und ihre Rezeption* (München 2002) 105–122.
G. Lieberg, „Gli atti finali dell'*Eracle* di Euripide e dell'*Hercules furens* di Seneca," in: *Scritti classici e cristiani offerti a F. Corsaro* (Catania 1994) 385–413.
W.-L. Liebermann, *Studien zu Senecas Tragödien* (Meisenheim 1974).
——, „Die deutsche Literatur", in: E. Lefèvre (Hg.), (1978) 371–449.
D. Liebs, „Unverhohlene Brutalität in den Gesetzen der ersten christlichen Kaiser," in: O. Behrends u.a. (Hg.), *Römisches Recht in der europäischen Tradition. Symposion F. Wieacker* (Ebelsbach 1985) 89–116.
W. von Löhneysen, „Der sterbende Sokrates", in: H. Kessler (Hrsg.), *Sokrates. Geschichte Legende Spiegelungen. Sokrates-Studien II* (Zug/Schweiz 1995).
G. Lotito, *Suum esse. Forme dell'interiorità Senecana* (Bologna 2001).
L. Mackensen, „Goethe und die Rechtssprache," in: *Deutsche Vierteljahrsschrift* 1 (1923) 453–468.
M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 1 (München 1911).
B.-M. Marti, „Seneca's Tragedies. A New Interpretation", *Transactions of the American Philological Association* 76 (1945) 216–245.
A. P. Martina (Hg.), *Seneca e i Cristiani* (Milano 2001).
S. Maso, *Lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca* (Padova 1999).
G. Maurach, *Der Bau von Senecas Epistulae morales* (Heidelberg 1970).
——, (Hg.), *Seneca als Philosoph* (2. Auflage, Darmstadt 1987).
——, *Geschichte der römischen Philosophie* (Darmstadt 1989).
——, *Seneca. Leben und Werk* (Darmstadt 1991; Neuaufl. 2000).

G. Mazzoli, *Seneca e la poesia* (Milano 1970).
——, „Le *Epistulae morales ad Lucilium* di Seneca. Valore letterario e filosofico," in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2, 36, 3 (1989) 1823–1877.
——, „Il gioco delle parti: un tema gnomico senecano e le sue ridondanze metateatrali," *Quaderni di cultura e di tradizione classica* 8 (1990) 87–100.
——, „Seneca, Dialogi: La forma della crisi," in: *Séneca, dos mil años después. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su nacimiento, Córdoba 24 a 27 Septiembre de 1996* (Córdoba 1997), 343–353.
F. I. Merchant, „Seneca the Philosopher and his Theory of Style," *American Journal of Philology* 26 (1905) 44–59.
D. F. Merrifield, „Senecas moralische Schriften im Spiegel der deutschen Literatur des 18. Jh.," *Deutsche Vierteljahrsschrift* 41 (1967) 528–546.
P. Migliorini, *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età neroniana. Seneca, Lucano, Persio, Petronio* (Frankfurt 1997).
J. Moreau, „Sénèque et le prix du temps"; *Bulletin de l'Association G. Budé* (1969) 119–124.
A. L. Motto, J. R. Clark, *Essays on Seneca* (Frankfurt 1993).
A. L. Motto, *Further Essays on Seneca* (Frankfurt 2000).
M. Möller, *Talis oratio qualis vita* (Heidelberg 2004, angekündigt).
G. H. Mueller, *Animadversiones ad L. Annaei Senecae epistulas quae sunt de oratione spectantes* (Weidae Thuringorum 1910).
W. G. Müller, „Der Brief als Spiegel der Seele. Zur Geschichte eines Topos der Epistolartheorie von der Antike bis Samuel Richardson", *Antike und Abendland* 26 (1980), bes. 139–142.
K. F. v. Nägelsbach, *Lateinische Stilistik* (Darmstadt 1967, Abdruck der 9. Auflage, Nürnberg 1905).
E. Norden, *Die antike Kunstprosa* (Leipzig 1898, 1915³, Ndr. 1958).
A. A. Ortega, „La dimension religiosa en el pensamiento de Seneca", in: *Actas del Congreso Internacional de Filosofia en conmemoración de Seneca, en el XIX centenario di su muerte* 1 (Córdoba 1965) 29–54.
A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer* (Leipzig 1890).
G. Paduano, „Tipologie di apoteosi in Seneca tragico," in: P. Parroni (Hg.), (2002) 417–431.
A.-M. Palmer, *Prudentius on the Martyrs* (Oxford 1989).
Parente. siehe Isnardi.
C. P. Parker, „Sacer intra nos spiritus", *Harvard Studies in Philology* 17 (1906) 149–160.
P. Parroni (Hg.), *Seneca e il suo tempo* (Roma 2000).
——, „Le *Naturales quaestiones* fra scienza e morale," in: P. Parroni (Hg.), (2002) 433–444.
——, (Hg.), *Seneca, Ricerche sulla natura* (Milano 2002).
M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bde. (Göttingen 1948; 5. Aufl. 1978–1980).
N. Pratt, „The Stoic Base of Senecan Drama", *Transactions of the American Philological Association.* 79 (1948) 1–11.
P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* (München 1954).
K. Rahner, Vorwort zu: Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen.*Übertragung und Erklärung von A. Haas (Freiburg 1966) 9–10.
L. v. Ranke, *Weltgeschichte* III.1 (Leipzig 1883) 132–142.
——, „Die Tragödien Seneca's", in: *Sämmtliche Werke*, Bd. 51 und 52 (Abhandlungen und Versuche), (Leipzig 1888) 19–76.
O. Regenbogen, „Seneca als Denker römischer Willenshaltung", *Die Antike* 12 (1936) 107–130, wh. in: *Kleine Schriften* (München 1961) 387–408.

——, „Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas“, *Vorträge der Bibliothek Warburg* 7 (1930) 167–218, wh. in: *Kleine Schriften* 409–462.
K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios* (München 1926).
C. Reitz, „Durs Grünbeins Übersetzung von Seneca, *Thyestes*;“ in: H. J. Wendel (und andere), (Hg.), *Brücke zwischen den Kulturen. „Übersetzung“ als Mittel und Ausdruck kulturellen Austauschs* (Rostock 2002), 201–215.
J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge 1969).
K.-H. Rolke, *Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios* (Hildesheim 1975).
A. Rose, „Seneca's *Hercules Furens*. A Political-Didactic Reading“, *Classical Journal* 75 (1980) 135–142.
G. M. Ross, „Seneca's Philosophical Influence“, in: C. D. N. Costa (Hg.), *Seneca* (London and Boston 1974) 116–165.
T. G. Rosenmeyer, *Senecan Drama and Stoic Cosmology* (London 1989).
M. Rozelaar, *Seneca. Eine Gesamtdarstellung* (Amsterdam 1976).
M. Scala, „Appunti per una lettura ipertestuale delle *Ad Lucilium*,“ in: Fedeli (Hg.), (2001) 269–284.
G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca* (Brescia, 2. Aufl. 1983).
——, „La religiosità di Seneca“, in: (Auct. Var.), *La coscienza religiosa del letterato pagano* (Genova 1987) 51–72.
M. v. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur bis hin zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian* (München ^{4}1980 = Handbuch der Altertumswissenschaft Abt. 8).
K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker* (1943), neubearbeitete 2. Auflage (Basel 1997).
A. Schiesaro, *The Passions in Play. Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama* (Cambridge 2003).
E. G. Schmidt, *Erworbenes Erbe. Studien zur antiken Literatur und ihrer Nachwirkung* (Leipzig 1988).
B. Schönegg, *Senecas Epistulae morales als philosophisches Kunstwerk* (Bern 1999).
W. Schubert, „Medea in der lateinischen Literatur der Antike,“ in: A. Kämmerer (u.a.) (Hg.), *Medeas Wandlungen. Studien zu einem Mythos in Kunst und Wissenschaft* (Heidelberg 1998) 55–91.
P. H. Schrijvers, „Seit ein Gespräch wir sind. Het voortleven van de omstreden Seneca“, *Lampas* 22 (1989) 336–376.
B. Seidensticker, *Gesprächsverdichtung in den Tragödien Senecas* (Heidelberg 1969).
R. Sell, „The Comedy of Hyperbolic Horror: Seneca, Lucan and the 20th Century Grotesque,“ *Neohelicon* 11 (1984) 277–300.
A. Setaioli, „Seneca e lo stile“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2, 32, 2 (1985), 776–858.
——, *Seneca e i greci* (Bologna 1988).
——, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana* (Bologna 2000).
V. Sørensen, *Seneca: ein Humanist an Neros Hof* (München 1995); zur Nachwirkung bes. 289–291.
M. Spanneut, *Le stoicisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d' Alexandrie* (Paris 1957).
——, „Permanence de Sénèque le Philosophe“, *Bulletin de l'Association G. Budé* 39, 4 (1980) 361–407.
E. Spranger, *Gedanken zur Daseinsgestaltung* (München 1954).
G. Stahl, „Die *Naturales quaestiones* Senecas,“ *Hermes* 92 (1964) 425–454; wh. in: G. Maurach (Hg.), (1987) 264–304.
J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie* (München 1933).

E. Stemplinger, „Martin Opitz und der Philosoph Seneca,“ *Neue Jahrbücher* 8 (1905), 334–344.

J. Stenzel, „Sokrates“, in: *Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 2. Reihe, 5 (Stuttgart 1927) 811–890.

W. C. Stephens, „Two Stoic Heroes in the *Metamorphoses*: Hercules and Ulysses“, in: N. Herescu (Hg.), *Ovidiana* (Paris 1958) 273–282.

F. Stoessl, *Der Tod des Herakles* (Zürich 1945).

W. Stroh, B. Breitenberger, „Inszenierung Senecas“, in: A. Bierl und P. v. Möllendorff (Hg.), *Orchestra. Drama, Mythos, Bühne* (Stuttgart 1994) 248–269.

A. Stückelberger, *Senecas 88. Brief* (Heidelberg 1965).

——, „Seneca: Der Brief als Mittel der persönlichen Auseinandersetzung mit der Philosophie“, *Didactica Classica Gandensia* 20 (1980) 133–148.

A. Traina, „Introduzione“ in: A. Traina (Hg.), *Seneca. Letture critiche* (Milano 1977).

——, *Lo stile „drammatico“ del filosofo Seneca* (4. Aufl. Bologna 1987).

——, (Hg.), *L'avvocato di Dio. Colloquio sul De providentia di Seneca* (Bologna 1999).

W. Trillitzsch, *Senecas Beweisführung* (Berlin 1961).

——, *Seneca im literarischen Urteil der Antike. Darstellung und Sammlung der Zeugnisse*, 2 Bde. (Amsterdam 1991).

V. Viparelli, *Il senso e il non senso del tempo in Seneca* (Napoli 2000)

——, „Seneca e Agostino alla ricerca della sapienza: la scrittura di sè e il problema del tempo (Seneca, *epist.* 1 e Aug., *conf.* 11, 2, 2–3), in: F. E. Consolino, (Hg.), *L'adorabile vescovo di Ippona. Atti del convegno di Paola* (Università di Calabria 2001) 255–274.

A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis* (Heidelberg 1960).

W. E. Wycislo, *The De Ira. Seneca's Epistolary Responsum. The De Ira as Parody*, Frankfurt 2001.

P. Zanker, „I ritratti di Seneca,“ in: P. Parroni (Hg.), (2000), 47–58.

H. Zimmermann, *Gott, Mensch und Welt in den philosophischen Schriften Senecas. Versuch einer kohärenten Darsellung* (Frankfurt 2001) (mir bisher unzugänglich).

C. Zintzen, *Analytisches Hypomnema zu Senecas Phaedra* (Meisenheim 1960).

R. Zöller, *Die Vorstellung vom Willen in der Morallehre Senecas* (München 2003).

O. Zwierlein, *Die Rezitationsdramen Senecas* (Meisenheim 1966).

REGISTER

Aerugo 38
Aes 36 mit A.
Altruismus 152
Anselm von Canterbury 131
Apathie 144 mit A.; 168
Apotheose 110; 113
Aristoteles 66 A.; 153; 155; 163; 184
Armut
– siehe Reichtum
Arnobius 168
Artes liberales 89 A.
Augustinus 47 A.; 134–138; 144 mit A.; 149; 154 ff.; 162; 182
Autarkie 144
Autorität
– siehe Lehrer
Avancini 198

Bacon 12 A.; 132; 164 f.
Bedeutungswandel
– siehe Wort
Behaghelsches Gesetz der wachsenden Glieder 95; vgl. 12 mit A.
Bibliotheken 40 A.; siehe Buch
Bidermann 198
Boethius 132
Bossuet 191
Botenbericht und Martyriumsbericht 133
Brief als halbierter Dialog 133; 165 f.
– als „ernsthafte" und „freie" Gattung 164; 184
– verwandelt den Leser 133; 165 f.
– Brieffolge und Lernprozeß 166 f.; 184
Buch als Erziehungsmittel 24–33; 56; 59 f.; 65; 155 f.

Caligula 1
Calvin 2; 132; 197
Cato 93 f.; 153
Celtis 195
Christentum und Stoa 168
Chrysipp 86; 117
Cicero, Ciceronianismus 2; 18 f.; 21; 42 A.; 61 A.; 66 mit A.; 89 A.; 92 ff. mit A.; 95 A.; 118; 149 A.; 155; 159; 173; 183; 192; 198
Clausula 35; siehe auch Stil, Prosarhythmus
Crocus 196
Commune 39
Contubernium 55 f.
Convictus 55 f.
Corpus 118 A.
Custos 139

Demokrit 66 A.; 140 A.
Dialektik 65 mit A.; s. Philosophie, Schulphilosophie
Dialog, *dialogi* 55
– mit großen Denkern 60 f.
– Lernen im D. 55 f.; 152 f.
Dichterphilologen 195 f.
Dichtung
– und Konzentration 84 f.
Diderot 203
Digerere 90
Diogenes Laertios 57 A.; 61 A.
Diognetbrief 166 f.

Entmythologisierung der Höllenstrafen 112
Epiktet 117; 142 A.
Epikur, Epikureismus 30; 35; 37; 41; 45; 64; 140 A.; 146; 153; 178 f.; 186; 190; 203
Erasmus 144 A.; 169 ff.
Essay 164 f.; 173–192
Estienne (Stephanus) 163
Ethik 151 ff.
– Vorrang der 61; s. jedoch Physik; Dialektik
Euripides 4; 127; 183
Exemplum 88; 92; 111; 153
Exerzitien 160 f.
Evidentia 92 f.

Fenerator 49
Finanzwesen s. Reichtum
Franz von Sales 2; 142 A.
Freiheit 185 ff.; 192

Freundschaft 27; 55; 154; 176 f.
– mit sich selbst 57; 176 f.

Gellius 22 A.
Gewissen 137–140 mit A.
Gladiatorenspiele 147
Gnaphaeus 196
Goethe 5; 17 A.; 81; 135 A.; 204–210
Gottesbeweis 130 f.
Gottesdienst 141; 150
Göttlichkeit des Weisen 144 f.
Gottsched 202
Gracián 3; 132; 140; 146 f. mit A.; 163 f.; 171
Grammaticus 89 mit A.
Grass 47 A.
Gretser 198
Grillparzer 204
Gronovius 207
Grünbein 4; 219
Gruterus 3; 200
Gryphius 3; 198

Hacks 5; 213–218
Hegel 204; 210
Heinsius, D. 197; 200
Hercules 101–119
Herder 203
Hermeneutik, rezeptionsorientierte 165 f.
Herr, M. 196 f.
Hesiod 18 A.
Hochmut, philosophischer 144 f.; 154; 168
Horaz 17 A.; 26; 38 f.; 80; 179; 217 A.
Humboldt, A. v. 204 A.
Hunnius 196

Iactatio 26
Iamblichos 36 A.
Imitatio Christi 168 f.; s. „Thomas a Kempis"
Ignatius von Loyola 21; 160 f.
Imago vitae 54
Immanenz und Inhärenz 138 A.
Innerlichkeit 136 f.; 181
Individuum, Emanzipation 192

Jaspers 189; 193
Johannes von Saaz 195

Kant 140 A.
Kataloge 109
Kierkegaard 3; 189
Kleanthes 60; 84 f.; 153; 183
Kleist, Ewald v. 5
Konversion („Umdenken") 133 f.; 155 f.
Kosmologie 108–119
Kultkritik 134 ff.; 150
Kulturkritiker 3; 210 ff.; 218

Laktanz 135
Langland 195
Lehrer
– Ehrfurcht vor ihm 143 f.
– und Emanzipation 31 f.
– „innerer" 62; 66; 150; 153; 161
– siehe auch Lernen
– und Schüler 83–86; 153 f.
Lernen 68–98
– siehe auch Buch; Pädagogik
– in der Praxis 61 f.
– wechselseitige Belehrung 153 f.
Leopardi 189
Lesen, richtiges 24–33, bes. 32, A. 3; 215
– s. auch: Buch
– exzerpierendes 173 f.; 187
– kursorisches 28
– s. auch Philologie
– als Prozeß 165 ff.
– therapeutisches 30
Lessing 202 f.
Lipsius 3; 65 A.; 130; 132; 143; 149; 163; 197; 200; 207
Locher 196
Lohenstein 3; 198
Luis de Granada 142 A.
Lukrez 64; 112; 135; 146

Macropedius 196
Malherbe 199
Manus 17 A.
Marlowe 129
Marsilius Ficinus 174
Martyrien 161 f.
Materialismus, stoischer 118 A. 3
Meditari 121
Melville 47 A.
Menschenwürde 168
Metamorphosis 150–158; 165 ff.
– siehe *transfigurari*
Minucius Felix 137
Misericordia 144
Moneta 34
Monotheismus 133 ff.; 149
Montaigne 3; 132; 173–192; 199

Monteverdi 5
Moralisten siehe Kulturkritiker
Moralprediger, unmoralische 129; siehe Seneca, Charakter
Müller, Heiner 217 A.
Mündlichkeit und Schriftlichkeit 54 f.; siehe Buch
Munusculum 35
Muretus 130 f.; 163; 199

Nero 1; 54; 198
Nietzsche 3; 116 A.; 132; 189; 204; 210 ff.
Numeratio 35 f.
Nummus und *moneta* 42

O (Interjektion) 96
Opitz 5; 197–202
Otto von Freising 194 f.
Ovid 22; 107–118; 161 f.

Pädagogik, emanzipatorische 175 ff.; 180; 189
„Pädagogismus" 183
Panaitios 81
Parsimonia 17; 38 f.
Pascal 189; 191
Paulus, Apostel 1; 134; 161; 193 A.
Paupertas und *egestas* 41 A.
Pendere, pendo 46
Pensio 38
Personifikation 87; 94 ff.; 156
Petrarca 47 A.; 195
Philosophie 79
– und literarische Form 219 und passim
– gegen „Philologie" 81; 89; 184; 189 f.
– und Rhetorik 66 A.
– gegen antike Schulphilosophie 61; 182 f.; 189
– und Verwandlung von Wortbedeutungen 43
Physik 101; 115 ff.; 130; siehe Kosmologie
Pico della Mirandola 160
Pietas 126; 135
Platon, Platonismus 12 A.; 53; 57 A.; 59 A.; 85 A.; 86; 141; 153; 167; 174; 186; 212
Plinius d. J. 149 A.
Plutarch 173; 183
Portorium 36
Poseidonios 86; 115 A.
Profectus 90
Prudentius 161
Publilius Syrus 74 A.
Pythagoras 36 A.; 66 A.; 70

Quevedo 142; 147 A.; 163
Quintilian 16 A.; 21 f.; 154 f.; 163

Racine 4
Regere 122
Rei vindicatio 17 A.
Reichtum und Armut 34–52
Reisen 24–33; 59 f.; 177
Religio 142 ff.
Rhetorik 83 f.
– Denkformen 19 ff.; 31 f.; 119 ff.; 126 f.; 161
– „Induktion" des Affekts 119
– und Poesie 106–129
– Verinnerlichung 3; 128; 133
Rollenspiel 128 f.
Rossetti 213
Rousseau 191
Ruprecht von Deutz 194; 200

Schiller 203; 214
Schopenhauer 3; 132; 189
Selbstachtung 140
Selbstbeobachtung 191
Selbstdarstellung
– bei Montaigne 173–192
– bei Seneca 68–98
Selbsterkenntnis 59 f.; 81; 127; 158
Selbsterlösung 134 f.
Selbsterziehung 57; 122; 175
– s. Rhetorik
– s. Wort
Selbstironie 174; 191
Selbstmord 58 f.; vgl. 110 A.; 118 f.; 144; 177; 213; siehe auch Seneca, Sterben
Selbstprüfung 158; 166
Selbstüberwindung 116–119
Seneca der Ältere 1; 190
Seneca (der Philosoph)
– Anthropologie 150 ff.
– als Befreier 32 f.; 140; 189; 192
– bescheidenes Auftreten 47 A.
– Charakter, Unvollkommenheit 15; 47 ff.; 65
– in der christlichen Tradition 130–172
– Dramatiker und Philosoph 99–129
– Dramenfigur 5; 213–218

– Erweckerrolle 188; 192
– „existentieller“ Zugang 168
– Freiheit gegenüber der eigenen Schule 186 f.
– Fortwirken 5; 99–219
– kommunikative Haltung 56; 152; 159; 177
– Leben 1
– mit Plutarch verglichen 184
– Porträtbüste 54 f.
– „Selbstzeugnisse“ 77–98
– Sterben 1; 53 f.; 213–218
– Stifter einer neuen Prosa 218
– „Toreador der Tugend“ 129; 211 f.
– Weltmann 194 f.; 218
– Wissenschaftlichkeit 204 f.
Seneca (Werke):
– *Ad Lucilium Epistulae Morales* 2 f. und passim
– als Corpus 32 mit A.; 55–64
– *epist. 1* 9–23; 39; 46; 48
– *epist. 2* 24–33; 41; 131; 174
– *epist. 3* 27; 176
– *epist. 4* 44
– *epist. 5* 194
– *epist. 6* 36; 55 ff.; 150–154; 159; 176 f.
– *epist. 7* 37; 56; 148 f.; 194 A. 3
– *epist. 8* 11 A.; 36; 37
– *epist. 9* 213 A.
– *epist. 10* 35
– *epist. 11* 35; 140 A.
– *epist. 12* 86
– *epist. 13* 35; 58; 165; 176; 181
– *epist. 14 und 15* 36
– *epist. 16* 35; 86; 152; 166
– *epist. 17* 35; 41–44
– *epist. 18* 36; 41; 159; 178
– *epist. 19* 37; 178
– *epist. 20* 37; 41 A.; 44 A.; 86
– *epist. 21* 38 mit A.
– *epist. 22* 11 A.; 35
– *epist. 23* 36
– *epist. 24* 58; 112 A.
– *epist. 25* 140; 206 A.
– *epist. 26* 35
– *epist. 27* 45; 47 A.
– *epist. 28* 32 A.; 36; 58
– *epist. 29* 38
– *epist. 30* 13; 87 A.
– *epist. 31* 131
– *epist. 32* 76 A.
– *epist. 33* 32 A.; 115 f. A.; 185 ff.; 194
– *epist. 34* 172
– *epist. 37* 192
– *epist. 38–40* 32 A.
– *epist. 41* 134–150; 171
– *epist. 43* 140 A.
– *epist. 44* 60
– *epist. 45* 32 A.
– *epist. 46* 190
– *epist. 47* 150 A.
– *epist. 48* 152; 160
– *epist. 49* 183
– *epist. 50* 174
– *epist. 51* 192
– *epist. 52* 191
– *epist. 53* 146
– *epist. 54* 13
– *epist. 57* 47 A.
– *epist. 58* 41 A.
– *epist. 59* 190
– *epist. 60* 213 A.
– *epist. 61* 13
– *epist. 62* 61 A.
– *epist. 63* 47 A.
– *epist. 64* 11 A.
– *epist. 65* 115 A.
– *epist. 67* 58
– *epist. 69* 121
– *epist. 70* 59; 149 A.
– *epist. 71* 61 f.; 159
– *epist. 72* 12 A.
– *epist. 73* 137; 141; 146 A.; 160 A.
– *epist. 74* 180 ff.
– *epist. 75* 22 A.; 32 A.; 170 A.
– *epist. 76* 147 A.
– *epist. 77* 53 A.
– *epist. 78* 118 A.
– *epist. 79* 62
– *epist. 80* 41; 45; 149 A.
– *epist. 81* 32 A.; 50 f.
– *epist. 82* 112 A.
– *epist. 83* 137
– *epist. 84* 187
– *epist. 85* 144; 195; 212 A.
– *epist. 87* 41 A.; 44 A.
– *epist. 88* 37 A.; 88 A.
– *epist. 89* 159
– *epist. 90* 149 A.; 179
– *epist. 92* 144
– *epist. 93* 53 A.
– *epist. 94* 155; 159

– *epist. 95* 91–96; 115 A; 136; 141; 149 A.; 182
– *epist. 96* 84 A.
– *epist. 97* 140 A.
– *epist. 98* 62
– *epist. 100* 202
– *epist. 101* 41 A.
– *epist. 102* 139
– *epist. 103* 175
– *epist. 104* 63; 119 A.
– *epist. 105* 140 A.
– *epist. 106* 71 A.; 182; 115 A.
– *epist. 107* 124
– *epist. 108* 31 A.; 32 A.; 68–90; 115 A.; 154 A.; 171; 183; 212
– *epist. 109* 115 A.
– *epist. 110* 45 A.
– *epist. 111* 115 A.; 138 A.
– *epist. 112* 27 A.
– *epist. 114* 18 A.; 32 A.; 170 A.; 185; 190; 202
– *epist. 115* 32 A.; 44; 173; 185; 190
– *epist. 117* 115 A.
– *epist. 118* 38; 42 A.
– *epist. 119* 43 ff.; 48
– *epist. 120* 116 A.; 128; 145
– *epist. 121* 116 A.
– *epist. 123* 68
– *epist. 124* 34
– *Consolatio ad Helviam* 1; 41; 45; 46 A.; 200
– *Consolatio ad Marciam* 112 A; 200
– *Consolatio ad Polybium* 179; 200
– *De beneficiis* 34; 36; 39–42; 44 ff.; 59 ff.; 57; 58 A.; 64; 117; 209
– *De brevitate vitae* 65 f.; 87 A.; 213 A.
– *De clementia* 2; 131; 197
– *De constantia sapientis* 58 A.; 118; 162; 200
– *De ira* 44 A.; 49; 58 A.; 112; 187; 208 f.
– *De otio* 57
– *De providentia* 41 A.; 48; 58 A.; 133; 159; 163; 168
– *De superstitione* 135 f.
– *De tranquillitate animi* 40; 43; 45; 117; 200
– *De vita beata* 46 ff.; 62; 64 f.; 159; 200
– *Exhortationes* 135; 137 ff.
– *Moralis philosophiae libri* 116 A.
– *Naturales quaestiones* 2; 46 A.; 113–118; 124; 141; 159 f.; 188; 194; 201 f.; 204–208
– *Tragödien* 2 ff.; 193 A.; 99–129; 195–199
  – *Agamemnon* 180
  – *Hercules furens* 99–119; 195; 203
  – *Medea* 4; 119–129
  – *Phaedra* 3; 161 mit A.; 196
  – *Phoenissae* 177 A.
  – *Thyestes* 4; 127 A.; 193 A.; 195; 203 f.; 219
  – *Troades* 4; 199
Sentenz, Sinnspruch 2 f.; 31 f.; 34–39; 84 f.; 122; 201
Shakespeare 4; 129
Sophokles 4; 117; 199
Sokrates 2 f.; 50 A.; 53–67; 146; 212
Spiritus 138
Stil 5 f.; 21 ff.; passim
– Abstrakta, psychologische 112
– Adjektive, affektive 112
– „aggressiv“ 18 f.
– Allegorie 111 f.; 126
– *Amplificatio* 30; 108
– Antithese 96; 107
– Diatribenstil 163
– „dramatischer“ 100
– „Einfachheit“ 184; 190
– und Ethos 185
– und Gehalt 96 f.
– *Gradatio* 19; 112 f.; 125 ff.
– Kürze 13
– lebensnahe Sprache 164 f.
– Metaphorik 17 f.; 32; 34–52; 79–87
  – Ernährung 26–29; 78–82; 187
  – Familie 66
  – Finanzwesen 17; 34–52
  – Handwerk 86 f.
  – Körperpflege 83
  – Medizin, Pflege 26–29; 82 f.; 160 A.
  – Militärwesen 62; 84 ff.; 161
  – Recht 17; 83
  – Seefahrt 26 A.; 87
– Nachlässigkeit, kultivierte 190
– Periodenstil 163; s. Cicero
– Person, erste und zweite 191
– Plural, konkretisierend 126
– Pointe 18 f.; 107; 163
– Predigtstil 163; 181

- Prosarhythmus 11 f.
- „rationaler“ Stil 128 A.
- siehe Rhetorik
- Satzverbindung 18
- Sprachrichtigkeit 22 A.
- Substantivierung von Eigenschaften 94 A.
- Theorie und Praxis 80 A.; 84 f.; 90; 190
- Wortschatz 16 f.

Tacitus 53 f.; 192 A.; 214 ff.
Tertullian 149; 161
Testament, Altes und Apokryphen
- *Exodus* 156
- *1 Könige 14, 6* 145 A.
- *Weisheit 13, 10* 141 A.

Testament, Neues
- *Matthäus 6, 6* 136; *7, 3–6* 47; *17,2* 156
- *Markus 9, 2* 156; *10, 45* 141
- *Johannes 14, 23* 139
- *Apostelgeschichte 17, 25* 141; *26, 20* 158
- *Römer 12,1 f.* 157
- *1 Korinther 6, 19* 136; *15* 157
- *2 Korinther 3,7–11; 18* 156
- *Galater 5, 22 f.* 158

Theophrast 66 A.; 208 f. mit A.
Theoria 116
„Thomas a Kempis“ 139; 148; 194 A.
Tod 58; 213 ff.; siehe auch Selbstmord
Tractare 122
Tradition, Freiheit ihr gegenüber 185 f.
Trahere 26 f.
Transfigurari 55; 133; 150–160

Uhland 204
Umwertung von Werten s. Wertbegriffe

Vergil 76; 93 mit A.; 106 A.; 112 A.; 143; 159; 173 A.
Versura 37
Viaticum 35
Vossius 200
Vring, G. von der 212 f.

Walahfrid Strabo 193
Weisheit 155 f.; 160; 168; 174 f.
Wertbegriffe
- vergeistigt 43 ff.; 60; 62 f.; 66

Wieland 203
Wimpheling 195
Wissenschaft und Glaube 187 f.
Wissenschaftstheorie 113–119
Wort
- und Tat 52; 59 f.; 86; 88 f.; 153; 160; 170 ff.; 217; s. auch Seneca, Charakter
- Veränderung der Wortbedeutung 27–33; 34–52; 60
- Wandlung durch das Wort 3; 31 ff.; 155; 160 f.; 165–172

Xenophon 173; 186

Zeit 9–23
Zenon 86; 153
Zitate 86